

المطالع العالِيَّ

مِنْ

العلم اللامحي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو الفلسفة الإسلامية

تأليف

الامام فخر الدين الرازي

الطبعة

تحقيق

الدكتور أحمد حمادي السقا

الجزء الثاني

الناشر

دار الكتاب العربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَهْنِئِد

اعلم^(١) أنا إذا قلنا : الله واحد ، فله تفسيران :
أحدهما : أن ذاته ليست مركبة من الأجزاء والأبعاد . وذلك لا يتم إلا
ببيان أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا في جهة .
والثاني : بيان أنه - سبحانه - منزّه عن الضد والند . ولهذا السبب ترتب
هذا الكتاب على قسمين :
القسم الأول : في بيان كونه [سبحانه وتعالى^(٢)] منزّها عن التحيز
والجهة .
[والقسم الثاني : في بياته أنه - سبحانه - منزّه عن الضد والند^(٣)]

(١) في التنبية هل دلائل التوحيد والتنزيه . اعلم . . . الخ (م)

(٢) من (م)

(٣) زيادة

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ
فِي بَيَانِ كَوْنِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْهَا عَنِ التَّحْيِيزِ
وَالْجَهَةِ

الفصل الأول

في
بيان أن إثبات مجرد ليس بمعمول ولا عمل في الجسم ؛
ليس بمنتهى الوجود في بديهة العقل

اعلم . أن كثيراً من الناس ، يزعمون : أن كل موجودين . فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه في جهة من الجهات الست^(١) . وزعموا : أن إثبات موجود لا يكون حالاً في هذا العالم الجسماني ، ولا مبايناً عنه بحسب شيء من الجهات : محتج الوجود . ثم زعموا : أن العلم بهذا الامتناع : علم بديهي ضروري ، غني عن الحجة والدليل .

وأما الجمهور الأعظم من العقلاء فإنهم اتفقوا على أن إثبات موجود ليس بمتحيز ، ولا حال في المتحيز ، وليس في العالم ، ولا في خارج العالم : ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل ، بل الأمر في إثباته ونفيه موقوف على الدليل . فإن دل الدليل على إثباته وجب القضاء به ، وإلا وجب التوقف في إثباته ونفيه . وهذا القول هو الذي نذهب إليه ونقول به .

والذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : لو كانت هذه القضية بديهة لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء ، لكن الاختلاف واقع فيها ، فوجب أن لا يكون بديهيًا . بيان الملازمة : أن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطبافهم على إنكار

(١) جهات العالم (س)

الضروريات . ويبان أن هذا الاختلاف واقع : هو أن الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ، ولا حالة في التحيز مثل : العقول والنفوس والهيرى . واتفقوا على أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا . فهو موجود ، وليس بجسم ولا بجسماني . ولم يقل أحد من العقلاء : إنهم في هذا القول منكرون للبداهات ، بل نقول . إن جمعا من أكابر المسلمين^(١) اختاروا هذا المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ومثل أبي سهل [التوبختي^(٢)] ، ومحمد بن النعمان من الرافضة . ومثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من أهل السنة والجماعة وأيضاً : فأكثر العقلاء من أرباب الملل والنحل المختلفة أطبقوا على تنزيه الله تعالى عن كونه متحيزاً ، وعن كونه حالاً في التحيز ، وعن كونه داخلًا في العالم ، وخارجاً عنه . فثبت بما ذكرنا : أن هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها ، ولما ثبت أن الاختلاف واقع فيها ، بل الأكثرون ينكرون تلك القضية ، ويقطعون بفسادها ، لزم القطع بأنها ليست من البديهيات .

الحجة الثانية : إن صريح العقل شاهد بأن التقسيم الصحيح أن يقال : الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في التحيز ، أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً في التحيز . ولو أننا قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً ، أو حالاً في التحيز . واقتصرنّا على هذا القدر . فإن بداهة العقول قاطعة بأن هذا التقسيم غير تام . بل لا بد وأن نضم إليه القسم الثالث ، وهو الذي لا يكون متحيزاً ، ولا حالاً في التحيز حتى يتم ذلك التقسيم . ولو أن قائلًا قال : هب أن هذا القسم معتبر بحسب التقسيم ، إلا أنه معلوم الامتناع بالبديهية . فنقول : ليس الأمر كذلك ، لأننا إذا عرضنا على بديهية العقل قولنا : إن هذا القسم ممنوع الوجود ، وعرضنا أيضاً على البديهية : أن الواحد ضعف الاثنين . فلأننا نجد البديهية جازمة بكذب هذه الثانية ، وغير جازمة بالأولى . ومن أنكر التفاوت بين الصورتين كان مكابراً في أجلى البديهيات وأقواها . فثبت بما ذكرنا : إن إثبات موجود ليس

(١) جمهور أكابر (م)

(٢) من (و)

بمحتيز ولا حال في المحتيز ليس من البديهيات البتة .

الحجة الثالثة : إنا نعلم باضرورة : أن أشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا : إنسان . ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها^(١) وما به المشاركة غير ما به المخالفة . وهذا يدل على أن الإنسان من حيث هو إنسان : مفهوم مجرد عن الشكل المعين ، والخصيص المعين . ثبت أن الإنسان معقول مفهوم مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المخلوقات^(٢) منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال ؟ فإن قيل : هذا الكلام مغالطة ، وذلك لأن

(١) قال ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » في النقط الرابع من الإلهيات : « اعلم : أنه قد يثقب عل أنواع الناس : أن الموجود هو الحسوس ، وأن مالا يناله بحسوسه ، ففرض وجوده محال . وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بداته كالشمس ، أو لسيب ما هو فيه كأموال الجلس . فلاحظ له من الوجود . وأنت يتأكد لك أن تتأمل نفس الحسوس ، فنعلم منه بطلان قول هؤلاء . لأنك - ومن يستحق أن يعالجب - تعلم أن هذه الحسوسات قد يقع عليها اسم واحد . لا على سبيل الاشتراك العسرف - بل بحسب معنى واحد . مثل اسم الإنسان . فإنك لا تشك أن أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد : موجود . وذلك المعنى الموجود ، لا يخلو . إما أن يكون بحيث يشك الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيدا من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش من الحسوسات : ما ليس بحسوس . وهذا أعجب . وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأبن ومقدار معين وكيف معين ، لا يتأق أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك . فإن كل محسوس وكل متخيل ، فإنه يتخصص لا محالة لشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملابا لا ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال . فإذا الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة - غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي . ولعل قائل منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان من حيث له أعضاء ، من يد وعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك ، فهو محسوس . فنتبه ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، مما ذكرته أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

« تنبيه » : إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس . فكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم . ومن أبعد هذه الأصول ، فليس شيء من العشق والرجل والوجل والغضب والشجاعة والجن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الأمور المحسوسة . فما تلك موجودات ، إن كانت خارجة الدورات عن درجات المحسوسات وعلاقتها ؟ أم .

(٢) ثبت : أن الإنسان من حيث هو إنسان ، مفهوم مجرد عن . فقد أخرج التفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات . . . الخ (مس) والعبارة مصححة .

القدر المشترك بين أشخاص الناس ليس له وجود خارج الذهن ، بل الموجود في الخارج هو الدوات المتميزة ، والأشخاص المتباينة ، فاما القدر المشترك فلا وجود له إلا في الذهن . والنزاع إنما وقع في أنه : هل يوجد في الأعيان موجود مجرد عن الوضع والحيز ؟ فأين أحد البابين من الآخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام مغالطة محضة . والجواب عنه من وجهين :

الأول : إنه ثبت بالدليل الذي ذكرناه : أن القدر المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو مجرد المفهوم من معنى لفظ الإنسان . نقول : هذا المفهوم إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً محضاً . والثاني باطل . لأن المفهوم من كون الإنسان إنساناً ، جزء من ماهية هذا الإنسان ، والعدم المحض يمتنع أن يكون جزءاً من ماهية الموجود . فثبت : أنه موجود . فلما أن يكون موجوداً في الأعيان ، وإما أن لا يكون . والثاني باطل . لأن الإنسان المعين موجود في الأعيان . وما كان موجوداً في الأعيان كان جزءاً ماهيته أيضاً موجوداً في الأعيان ، لأن بديهية العقل شاهدة بأن المركب لا يوجد إلا عند وجود جميع أجزائه . فلما كان المفهوم من الإنسان جزءاً من ماهية هذا الإنسان ، وثبت أن هذا الإنسان موجود في الأعيان ، لزم أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان موجوداً في الأعيان . لكن الإنسان من حيث هو إنسان مغاير لمعنى الوضع والحيز . فثبت : أن الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن لواحقه ، وعن عوارضه : مجرد عن الوضع والحيز . وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام ، مع أن البحث باقٍ فيه . فلن لقال أن يقول : هذا الكلام يفيد أن الإنسان من حيث هو إنسان ، مغاير لمعنى الوضع والحيز ، ولا يفيد أن المفهوم من الإنسان يتفك عن هذه المعاني . والمطلوب : إثبات موجود تنفك حقيقته في الوجود الخارجي عن هذه المفاهيم .

وما ذكرتموه لا يدل عليه .

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول : هب أن هذا المفهوم المجرد لا وجود له إلا في الذهن ، إلا أن هذا يدل على أن صريح العقل لا يستبعد تصور

موجود مجرد عن الوضع والحيز ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا القدر .
 فإما الجزم . بأن هذا الشيء موجود أو ليس بموجود فذاك موقوف على الدليل
 المنفصل . ولقائل أن يقول : إن العقل إذا فهم معنى الإنسانية فإنه يحكم بأن
 هذا المعنى إذا وجد في الأعيان فإنه لا ينفك عن الوضع والحيز . والمقصود من
 هذا البحث : أن العقل هل يجوز إثبات موجود في الأعيان بشرط كونه مجردا عن
 الوضع والحيز ؟ وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب ، فيثبت : أن هذا الدليل
 ليس بقوى في إفادة هذا المطلوب . والشيخ الرئيس أبو علي ذكره في الإشارات
 وعول عليه في هذا الباب . إلا أن البحث فيه ما ذكرناه .

الحجة الرابعة : إن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والرؤية في
 استخراج مسألة معضلة . فقد يقول في نفسه : إني حكمت بكذا أو اعترفت
 بكذا فهو حال ما يقول في نفسه إني عقلت كذا وحكمت بكذا . لا بد وأن
 يكون عارفاً بنفسه إذ لو لم يعرف نفسه لامتنع منه أن يحكم على نفسه بأنه حكم
 بكذا ، أو عرف كذا . ثم إنا نعلم بالضرورة : أنه في تلك الحالة قد يكون
 غافلا عن معنى الشكل [والوضع والحيز^(١)] والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون
 ذاته في حيز وموصوفه بشكل ومقدار . فيثبت : أن العلم بالشيء الموجود في
 الأعيان قد يحصل عند عدم العلم بحيزه أو شكله أو مقداره . وذلك يفيد
 القطع بأن الشيء المجرد عن هذه الأشياء يصبح أن يكون معقولا .

الحجة الخامسة : أن نقول : إن خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما
 الحنابلة . أما الكرامية . فإنا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس
 لكان ذلك الشيء إما أن يكون متقسما فيكون مركبا مؤلفا من الأبعاد والأجزاء
 [وأنتم لا تقولون^(٢)] به وإما أن يكون غير متقسم فيكون في الصغر والحفاوة
 مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ . وأنتم لا تقولون به .
 وعند هذا الكلام قالت الكرامية : إنه واحد منزع عن التركيب والتبعض . ومع

(١) من (س)

(٢) من (د)

ذلك فإنه ليس بصغير ولا بحفير . ومعلوم أن هذا الذي ذكره محيا لا يقبله الحس والخيال اليتة ، بل لا يقبله العقل اليتة . لأن المشار إليه بحسب الحس . إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للثاني ، وذلك يوجب الانقسام ، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في القدم ولا في الخلف ، كان نقطة غير منقسمة ، وكان في غاية الصغر والحقارة . وإذا لم يبعد عندهم التزام كونه تعالى غير قابل للقسمة مع القول بكونه عظيمًا غير مثناه فكيف حكموا بأن القول بكونه تعالى ليس بمتحيز [ولا حال في المتحيز ^(١)] مدفوع في بدئية العقل . فثبت : أن الذهاب إلى هذا القول : متعنت . يحكم على ما كان بسديهي البطلان بالصحة ، ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيًا .

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبغاض . فهم أيضا معترفون بأن ذات الله تعالى مخالفة لنوات هذه المحسوسات . فإنه تعالى لا يساوي هذه الذرات في قبول الاجتماع والافتراق ، وفي الصحة والمرض وفي الحياة والموت والصلابة واللين والاستئناس بالغير ، والتوحش بسبب الوحدة . فهم معترفون بأن هذه الأشياء ممتعة الثبوت في حق الله تعالى . فلماذا إذا قلنا لهم : لو وصل شيء إلى ذاته . فهل يمكنه أن يغوص فيه أولا يمكنه ؟ فإن أمكنه كانت ذاته بمنزلة الماء والهواء . فتمزق وتتفرق تلك الذات وإن تعذر عليه ذلك كانت ذاته بمنزلة الحجر الصلد . وأيضا : الحي الذي لا يأكل ولا يشرب ولا يطيب قلبه بسبب الاستئناس بالغير ، ولا تستوحش نفسه بسبب التفرد : غير معقول . فإن قيل للحنابلة : هذه الكلمات . قالوا : إنه تعالى يخالف خلقه . فلا يجوز أن يقاس حاله بحال غيره . وإذا ثبت هذا فنقول : إنهم قد اعترفوا في هذا المقام : بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزاً ، وإما أن يكون حالاً في المتحيز : يجب أن يكون مقبولا ؟

(١) من (١)

وحاصل الكلام : أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى . إن كان مقبولا وجب أن يقبل على الإطلاق . وذلك باطل بالانفاق . وإن لم يكن مقبولا وجب أن لا يلتفت إليه البتة . فاما قبوله في بعض المواضع وردده في شائرها فهو حكم باطل .

الحجة السادسة : أن نقول : إن معرفة [أفعال^(١)] الله تعالى وصفاته ، أقرب إلى العقل من معرفة ذات الله تعالى . ثم إن المشبهة وافقونا على أن معرفة [أفعال الله ومعرفة^(٢)] صفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال .

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذلك من وجوه : الأول : إن الذي رأيناه وشاهدناه [ليس^(٣)] إلا [تغير الصفات مثل انقلاب الماء المذاب نباتا وانقلاب النبات حيوتا^(٤)] فاما حدوث الذوات والأجسام فهذا شيء ما شاهدناه وما عرفناه البتة . الثاني : إنا لا نعقل حدوث شيء يصاغ إلا عن مادة مخصوصة وإلا في زمان مخصوص . فإن تكون الخاتم والسوار من غير شيء يصاغ ذلك الخاتم والسوار منه ، غير مفهوم ولا محسوس . وأيضا : فيكون حدوث الخاتم والسوار من غير زمان ووقت غير معقول . ثم إن أرباب الملل والأديان أقروا بذلك واعترفوا به مع أنه غير موهوم ولا محسوس . والثالث : إنا لا نعقل [فاعلا يفعل^(٥)] بعد ما لم يكن فاعلا إلا لأجل تغير حاله وتبدل صقته . ثم إن أرباب الملل اعترفوا بأنه خالق للعالم من غير تغير شيء في صفاته ولا تبدل في أحواله . والرابع : إنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لطلب منفعة أو لدفع مضرة . ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خلق هذا العالم من غير شيء من هذه الأحوال . فيثبت : أن الوهم والخيال معزولان في معرفة أفعال الله تعالى .

وأما تقرير هذا العجز في الصفات : فذلك من وجوه :

(١) من (و)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (و)

(٥) من (س)

الأول : إنا لا نتعلل ذاتا يكون علما بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة . فإنا إذا جربنا أنفسنا وجدنا أنها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين ، امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إنا مع ذلك نعتقد بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل في ذلك العلم اشتباه والتباس ، فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أمرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

الثاني : إن كل من فعل فعلا فلا بد له من آلة أو أداة . وأن الأفعال الشاقة تكون سببا للكلال واللقوب والتعب . ثم إنا نعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى تحت الثرى مع أنه منزّه المشقة والتعب .

والثالث : إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلّ وتحت الأرض السفلى . ومعلوم أن الوهم والخيال لا يتصوران هذه الأحوال . فثبت بما ذكرنا : أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته . ومع ذلك فإننا ثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال . ومن المعلوم بالبدئية : أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة الأفعال والصفات . فلما عزلنا الوهم والخيال في المقام الأقرب الأظهر ، فلأن نزلها في المقام الأغمض الأصعب كان أولى .

الحجة السابعة : إن العقول والأفهام اضطربت في معرفة جوهر النفس الإنسانية ، مع أنها بيتنا في أول هذا الكتاب : أنها أظهر المعلومات وأقربها إلى العقل والعلم والفهم . ولما عجزت النفس عن معرفة نفسها فلأن تعجز عن معرفة خالق الكل - مع أنه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع المخلوقات^(١) بالحقيقة والماهية - كان أولى . بل نقول : الإنسان حال ما يكون يقظان فإنه لا يمكنه الوقوف على شيء من أحوال عالم الغيب . فإذا نام وزال عقله واستولت الغفلة على جسده قدر على الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك الأسرار . وذلك

(١) المحذوفات (و)

على خلاف حكم الوهم والخيال لأن الإنسان حال البقطة أكمل منه حال النوم .
فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلأن يعجز عنها حال كماله في الغفلة
والنقصان كان ذلك أولى . فعلمنا: أن حكم الوهم والخيال قد يكون باطلا
مردوداً .

الحجة الثامنة : إنا نبصر الأشياء . إلا أن القوة الباصرة نفسها وكذلك
القوة الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها ، فوجود
القوة الباصرة والقوة الخيالية يدل على أنه لا يجب أن يكون كل شيء محسوساً
متخيلاً .

الحجة التاسعة : أن نقول : المكان والزمان [موجودان] . ولم يحصل البتة
في المكان والزمان . فقد ثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان ^(١) [ففتقر ههنا
إلى بيان أمرين : الأول : إن الزمان والمكان [موجودان] ^(٢)] ونقول : أما
المكان فالمراد منه القضاء والخلاء الذي يحصل الجسم فيه . والدليل عليه : أنا
إذا فرضنا أن الجبل قد انتقل من موضعه وانتقل بكيته إلى جانب آخر ، فإن
المنتقل هو الجبل . وأما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلًا فيها فإنها لم تنتقل
البتة . والعلم بذلك ضروري . إذا ثبت هذا فنقول : تلك الجهة موجودة من
الموجودات . والدليل عليه : أن تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد
وبالإشارة الحسية . ولذلك فإننا نقول : إن هذا الجبل انتقل من تلك الجهة إلى
جهة أخرى ولولا أن الجهة الأولى مغايرة للجهة الثانية وإلا لكان انتقال الجبل
من [أحدهما] إلى الأخرى محالاً .

والذي يقوله المتكلمون : إن الجهة والحيز لا وجود لها في أنفسها وإنما هي
أمر يفرضها العقل ويقدرها الوهم . فهو كلام باطل . وذلك لأن هذا الانتقال
حاصل في نفس الأمر ، سواء وجد العقل والذهن أو لم يوجد . وإذا كان كذلك
وجب أن تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن أو لم يوجد . ثبت

(١) من (١)

(٢) من (٢)

أن الفضاء والخلاء أمر موجود . وظاهر أنه ليس مكاناً آخر ، وإلا لزم التسلسل . فقد حصل في الوجود موجود ليس حاصلًا في المكان والحيز . وأما الزمان فهو أيضا موجود . والدليل عليه : هو أننا نقسمه إلى السنين ، ونقسم السنين إلى الشهور ، ونقسم الشهور إلى الأيام . ونقسم اليوم إلى الساعات . ونحكم بأن الساعة الواحدة أقل قدرا من اليوم ، الذي هو أقل من الشهر ، الذي هو أقل من السنة . والعدم المحض والنفي الصرف ، يمنع كونه قابلا للتقسيم إلى الأجزاء ، ويمتنع وصفه بكونه أقل من الأجزاء أو أكثر منها . فثبت أنه شيء موجود .

وذلك الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز ، أولا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ويمتنع كونه متحيزاً وإلا لكان شيء ، يكون أقرب إلى ذلك المتحيز ، كان أقرب إلى الزمان ، وكل ما كان أبعد عن ذلك المتحيز ، كان أبعد من الزمان . ومعلوم بالضرورة : أن ذلك باطل قطعاً . لأن الأشياء الموجودة في هذا اليوم [وليس بعضها في المفهوم من الحضور في هذا اليوم ^(١)] أكمل من بعض ، والعلم به ضروري . وبهذا الطريق ثبت أيضا : أنه يمتنع أن يكون عرضاً حالاً في المتحيز ، وإذا بطل هذان القسمان ، ثبت أن الزمان والمدة موجود من الموجودات مع أنه غير متحيز ولا حال في المتحيز . وذلك هو المطلوب .

واعلم : أنك إذا تأملت ما لخصناه في مسألة الخلاء والمدة في هذا الكتاب ، ووقفت على مذاهب الناس فيها ، ووقفت على أن الحق هو القول بإثبات الخلاء ، وعلى أن الحق هو أن المدة ليس بمتحيز ولا حركة ، ولكنه موجود مجرد . عرفت قطعاً أن القول بإثبات موجود مجرد عن الجسمية : أمر واجب الاعتراف به . وهذا الوجه أقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب .

الحجة العاشرة : إن الجسم يقول : كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، سريان العرض في الجسم ، أو يكون مبانياً عنه بجهة

(١) من (١)

من الجهات . فاما إثبات موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ، ولا يكون مياننا عنه بجهة [من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل ^(١)] .

وأما الدهري . فإنه يقول : كل موجودين ، فلا بد وأن يوجد معا ، أو أن يوجد أحدهما قبل الآخر . والذي يكون قبل الآخر ، إما أن [لا ^(٢)] توجد بينها فاصلة بمدة متناهية ، أو فاصلة بمدة غير متناهية . إذا ثبت هذا التقسيم ، فنقول : الباري والعالم . إن وجدا معا ، لزم أن يكونا قديين معا ، أو محدثين معا . فاما القول يقدم الله تعالى وحدوث العالم على هذا التقدير : فهو غير مقبول ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه [من غير فاصلة ^(٣)] أو تقدمه [بمدة غير ^(٤)] متناهية . فهذا أيضا يقتضي حدوث [ذات ^(٥)] الله تعالى ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه بمدة غير متناهية . فهذا يقتضي قدم المدة والزمان . وأما فرض كونه تعالى متقدما على العالم ، لا على أحد هذه الأقسام ، فذاك مما لا يقبله العقل .

فالخاص : أن المجسم لا يمكن أن يعقل ^(٦) كونه تعالى ميانا للعالم إلا بالحيز والجهة . والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدما على العالم ^(٧) إلا بالمدة والزمان . ثم إن المجسم مقر بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال . وأنه في نفسه ليس بحق ^(٨) . والدهري معترف بأن الذي ينسوله المجسم من عمل الوهم والخيال . وأنه في نفسه كاذب . فصار قول كل واحد منها معارضا بقول الآخر ، ويظهر منه بطلان كلا القولين وأن الحق : أنه تعالى ميان للعالم لا بسبب الحيز والجهة . وأنه تعالى سابق على العالم لا بسبب المدة والزمان . بل نقول : إن الجهة المعنية ميانة لسائر الجهات لا بسبب الحيز والجهة ، والزمان المعين ميانين لسائر الأزمنة لا بسبب المدة والزمان . فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر . وإذا كان الأمر كذلك في الجهة وفي المدة . فإن

(٥) من (من)

(٦) يعتقد (من)

(٧) الآخر (من)

(٨) من (د)

(١) من (د)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

(٤) من (من)

يكون خالق الجهة والمدة منزها عن المباشرة بالمكان والجهة ، ومنزها عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان أولى . ولهذا قال الأمام الأجل علي بن أبي طالب عليه السلام : « الذي أين الأين . لا يقال له : أين ؟ والذي كيف وكيف لا يقال له : كيف ؟ » ونقل عن الفيلسوف أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات : « من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى » ومراده : أن الإنسان ألب أحكام الوهم والخيال ، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام الأوهام والخيالات . فلهذا السبب وجب على هذا الطالب استحداث فطرة أخرى .

فهذا جملة الكلام في بيان أن ادعاء البديهة في نفي موجود ، لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجه : قول باطل .

وأما القائلون بأن هذه المقدمة بديهة . فقد يذكرون في تقريرها عبارات مختلفة .

فالعبارة الأولى : قالوا : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته أولا في ذاته ولا خارج ذاته ؟ والأول باطل وإلا لزم أن تكون ذاته غالبة هذه الأجسام المستقدرة . والثاني يوجب القول بأنه تعالى مبين للعالم بالحيز والجهة . وأما الثالث وهو أنه تعالى خلق هذا العالم لا في ذاته ولا خارج ذاته فهذا . قول لا يقبله العقل البتة فكان باطلا .

والعبارة الثانية : قالوا : الموجودان لا يعقلان إلا أن يكون أحدهما سابرا في الآخر . مثل العرض والجوهر ، أو مباينا عنه في جهة من الجهات الست ، مثل الجوهرين والجسمين . فأما القسم الثالث وهو أن لا يكون أحدهما سابرا [في الآخر ، ولا ^(١)] مباينا عنه بشيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل .

والعبارة الثالثة : قالوا : إن صريح العقل حاكم بأن الشيء إذا لم يكن حاصلًا في هذه الجهة البتة ، ولم يكن حاصلًا في شيء من الجهات الست

(١) من (مر)

المحيطة بنا . كان هذا نفياً لوجوده ، وحكما بكونه عدما محضاً وسلباً صرفاً .
ولذلك فإننا إذا قلنا : إن قلنا لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج الدار : كان
هذا نفياً لوجوده ، وإذا كان لا طريق إلى تقرير النفي المحض والسلب الصرف
إلا هذا ، ثبت أننا لو نفينا كونه تعالى على أحد هذه الوجوه فإنه يلزم منه
[نفي ^(١)] وجوده .

فهذه جملة كلمات الخصوم في تقرير أن هذه المقدمة بديهية .

واعلم أنه إن كان المقصود من هذه الكلمات : ادعاء أن إثبات موجود لا
في داخل العالم ولا في خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهية . فنحن
قد بينا بالوجوه العشرة الكاملة أن ادعاء البديهية ههنا فاسد باطل . وإن كان
المقصود منها ذكر الدليل على وجوب ^(٢) كون الله تعالى في الجهة . فنقول : هذا
باطل لأن بتقدير أن يكون الحق هو أن الله تعالى غير مختص بالحيز والجهة
أصلاً . فهل يصح على هذا التقدير أن يقال : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو
خارج ذاته ؟ لا أظن أن العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق
الاعتقاد بأنه مختص بالحيز والجهة أصلاً . لأن على هذا التقدير يكون الحق هو
أنه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مبيناً عن ذاته بالحيز والجهة . فثبت : أن
قوله : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته ، إنما يظهر كونه حقاً بتقدير
أن يثبت أنه يجب كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . فلو أثبتنا صحة هذه المقدمة
بالبناء على تلك المقدمة لزم ترقيف الدليل على المدلول وتوقيف المدلول على
الدليل ، وأنه يوجب الدور . والدور الباطل . فثبت أنه إن كان مقصودهم من
تلك الكلمات مجرد ادعاء البديهية فهو باطل قطعاً . لأن الشيء المختلف فيه بين
العقلاء قديماً وحديثاً . كيف يمكن ادعاء البديهية فيه ؟ لا سيما وجهور العقلاء
المحققين مصرون على فسادهم ، وإما إن كان مقصودهم منه ذكر الدليل فهو يوجب
الدور ، لأجل أن هذه المقدمة لا يمكن الاعتراف بصحتها إلا بعد إثبات هذا
المطلوب ، فلو حاولنا إثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة لزم الدور . وهذا كلام

(١) من (١)

(٢) وجود (س)

واف بالكشف عن حقيقة الحال في هذه المباحث .

أما الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فإنه سلم أن الجزم بهذه المقدمة حاصل . إلا أنه زعم أن الجازم بها هو الوهم لا العقل . وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به .

ولقائل أن يقول : إما أن تقولوا : إن الجزم الحاصل [في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل ^(١)] في سائر البدييات . كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وأن النقي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . وإما أن تنكروا هذه المساواة . فإن ذهبتم إلى القسم الأول ، رهو : إذا كانت قوة الجزم في الصورتين بالتساوي . فالعلم بكون إحداهما حقة والأخرى باطلة ، إما أن يكون علما ضروريا أو نظريا . فإن كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلا ، كان ذلك مانعا من حصول الجزم القوي لكل واحد منها ، وأن كان الفرق لا يعرف إلا بالنظر والدليل ، فحينئذ نصير صحة البدييات موقوفة [على الدليل ، إلا أن صحة الدليل موقوفة ^(٢)] على البدييات فيلزم الدور وهو باطل . وإما إن ذهبتم إلى القسم الثاني وهو أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة [مثل جزم العقل بالبدييات ^(٣)] فحينئذ تخرج هذه القضية عن أن يكون مجزوما بها ابتداء . وذلك بوجوب سقوطها بالكلية [فهذا غم الكلام في هذا الباب ^(٤)]

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

(٤) من (د)

الفصل الثاني

في

بيانه أنه لا يجب أن يكون كل موجود نظير وشبيه .
وأنه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه نفي ذلك الشيء

الذي يدل على صحة قولنا وجوه :

الحجة الأولى : إن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات
مخصوصة ، بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية . وإذا لم
يكن هذا ممتمعا في البديهية ، علمنا : أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء ، عدم
ذلك الشيء .

الحجة الثانية : وهي أن وجود الشيء أما أن يتوقف على وجود مثله ، أو
لا يتوقف . والأول باطل . لأنها لما كانا مثلين وجب استواءهما في جميع
اللوازم ، فلو توقف وجود هذا ، على وجود مثله ، لزم أن يتوقف وجود الثاني ،
على وجود الأول ، فيلزم أن يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه .
وذلك محال في البديهية .

الحجة الثالثة : إن تعين كل شيء من حيث أنه هو هو ، مغاير لأصل
الماهية المشترك فيها ، بين تلك الأشخاص . ثم نقول : إن تعين هذا الشيء
المعين ، بمنع الحصول في غيره [ولا لكان ذلك الشيء نفس غيره ، وذلك
باطل في بديهية العقل فثبت : أن تعين كل شيء من حيث إنه هو متمتع الحصول
في غيره ^(١)] فعلمنا : أن عدم النظر والمساوي لا يدل على عدم الشيء . فظهر

(١) من (د)

بهذا فساد قول من يقول : إنه [لا علينا أن^(١)] نعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، إلا إذا وجدنا له نظيراً . فإن عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله تعالى . وبيننا : أنه لا يلزم من عدم النظر أو الشبيه ، عدم ذلك الشيء . فثبت : أن هذا الكلام ساقط بالكلية .

(١) من (س) .

الفصل الثالث

في إقامة الرب على أنه تعالى يمتنع أنه يكون جسمًا

لاهل العالم في هذا الباب قولان : فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية ، والحصول في الحيز . وقال الباقر : إنه متحيز ، وحاصل في الحيز . وهؤلاء هم المجسمة . ثم القائلون بأنه جسم مختلفوا في أشياء .

فالأول : إنهم في الصورة على قولين . منهم من قال : إنه على صورة الإنسان . ومنهم من لا يقول به . أما الأول فالمتقول عن مشبهة المسلمين : أنه تعالى على صورة إنسان شاب . والمتقول عن مشبهة اليهود^(١) : إنه على صورة إنسان شيخ .

(١) في التوراة أن الله إله واحد . وفي التوراة أن الله ليس كمثله شيء . بقي الأصحاح السادس من سفر التثنية : « اسمع يا إسرائيل . إن الرب إلنا رب واحد . فأحب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قوتك . ولكن هذه الكلمات التي أنا أمرك بها اليوم في قلبك ، وكبرها على بيتك وكلمهم بها إذا جلست في بيتك وإذا مشيت في السطوح وإذا غمت وإذا قمت . واعتقدها علامة على يدك ، ولتكن عصائب بين عينيك ، واكتبها على عضائد أبواب بيتك وعلى أبوابك » [تثنية ٦ : ٤-٩ ترجمة السبعين] وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : « ولا كفء له » وفي ترجمة البروتستانت : « ليس مثل الله » [تثنية ٣٣ : ٢٦] .

وقال موسى بن ميمون في دلالة الحازرين : إن ما ورد في التوراة مما يبري بأن الله شبه إنسان بأعضائه ويصفاته . فذلك مأول على معنى : إن الله يقرب ذاته إلى عقول الخلق ، حديث عن نفسه كأنه واحد منهم . أما هرقليس مثل إنسان وليس كمثله شيء وذلك ليهمم الخلق ذات الله =

وأما الذين يقولون إنه ليس على صورة الإنسان فهم يقولون : إنه على صورة نور عظيم . وذكر أبو معشر النجم : أن سبب إقدام الناس على عبادة الأوثان : أن الناس في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المجسمة . وكانوا يعتقدون : أن إله العالم نور عظيم ، وأن الملائكة أنوار إلا أنهم أصغر جنة من النور الأول . ولما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً - وهو أكبر الأوثان - على صورة الإله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الرثن ، على صور مختلفة - وهي صور الملائكة - واشتغلوا بعبادتها على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة .

فتبت : أن دين عبدة الأصنام كالفرع على قول المشبهة .

الموضع الثاني من مواضع الاختلافات : أن المجسمة اختلفوا في أنه هل يصح عليه الذهاب والمجيء ، والحركة والسكون ؟ فأباه بعض الكرامية ، وأثبت قوم منهم . وجهور الختابة يثبتونه .

الموضع الثالث : القائلون بأنه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل : الرأس واليد والرجل . وأكثر الختابة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح .

الموضع الرابع : اتفق القائلون بالجسمية والحيز على أنه في جهة فوق . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوها ثلاثة [لأنه تعالى (١)] إما أن يكون ملايقاً للعرش ، أو مبايناً للعرش ببعده متناه ، أو مبايناً عنه ببعده غير متناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام ذاهب .

الموضع الخامس : إن القائلين بالجسمية والحيز ، اتفقوا على أنه متناه من جهة التحت . فأما في سائر الجهات الخمس . فقد اختلفوا فعمهم من قال إنه متناه من كل الجهات . ومنهم من قال : إنه متناه من جهة التحت ، وغير متناه

= على نحو قريب من تصوراتهم . وما جاء عن مشبهة اليهود أن الله يكمي على خراب ميكل سليمان ويلعب مع الحيتان . فهو قول قال به سفهاء من اليهود ، لا وزن لهم عند الله ولا عند الناس .
(١) من (٢)

من سائر الجهات . ومنهم من قال : إنه [غير ^(١)] متناه من جهة الفوق [وغير ^(٢)] متناه من سائر الجهات .

الموضع السادس : إنه تعالى حاصل في ذلك الحيز المعين لذاته . أو لأجل معنى قائم به ، يقتضي حصوله في الجهة المعينة ؟ وهو مثل اختلافهم في أنه تعالى عالم لذاته ، أو عالم بالعلم ؟ وهذا هو التنبية على مواضع الخلاف والوفاق .

الموضع السابع : إن العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، حادثة في جميع أجزاء ذلك الجسم بالسوية ، أو يكون لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك الجسم يكون ذلك الحيز محلاً لتلك الصفة بعينها ؟ ذهب إلى كل واحد من هذين القولين ذاهب .

والذي يدل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحجمية وجوه :

الحجة الأولى : لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته ، وكل متحيز فإنه ممكن الوجود لذاته ، ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته محتجز [أما الصغرى فبديهية ، وأما الكبرى فلأن كل متحيز مركب ، وكل مركب ممكن لذاته ، ينتج : أن كل متحيز ممكن لذاته] ^(٣) .

ورأينا قلنا : إن كل متحيز مركب لوجوه :

الأول : إن كل متحيز فإن بينه مغاير ليساره ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ، ينتج : أن كل متحيز مركب . ونظام القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجواهر الفرد .

والثاني : قالت الفلاسفة : كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (د).

الثالث : [كل متحيز ^(١)] فإنه يشارك سائر المتحيزات في كونه متحيزاً ، ويخالفها بتعيينه ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيزات مركباً من عموم التحيز ، الذي به المشاركة ، ومن ذلك التعيين الذي به المخالفة .

فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن كل متحيز مركب .

أما بيان أن كل مركب فهو ممكن . فلأن كل مركب فإنه مفتقر إلى حيزه ، وحيزه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ، فهو ممكن لذاته ، ينتج أن كل مركب ممكن لذاته . فقد بان : أن كل جسم [مركب ، وينتج أن كل جسم ممكن لذاته ، فيثبت : أنه لا شيء من واجب الوجود ^(٢)] ممكن لذاته . فيثبت : أن كل جسم ممكن لذاته ، ينتج أنه لا شيء من واجب الوجود لذاته بجسم . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات [في تمام الماهية وهذا محال فذاك محال . بيان الأول : أنه لو كان متحيزاً ، لكان مساوياً لسائر المتحيزات ^(٣)] في كونه متحيزاً . ثم بعد هذا لا يتخلو إما أن يقال : إنه يخالف سائر الأجسام في شيء من مقومات ماهيته ، وإما أن لا يكون كذلك ، والأول باطل ، فيبقى الثاني . وإما قلنا : إن الأول باطل ، لأنه إذا كان مساوياً لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً ، ومخالفاً لها في شيء من مقومات تلك الماهية . وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكان عموم كونه متحيزاً مغايراً لتلك الخصوصية التي وقعت بها المخالفة . إذا ثبت هذا فنقول : هذان الأمران إما أن يكون كل واحد منهما صفة للأخر وإما أن لا يكون كل واحد منهما صفة للأخر . وإما أن يكون ما به المخالفة موصوفاً ، والمتحيز الذي به المشاركة صفة . وإما أن يكون بالعكس منه ، وهو أن يكون التحيز موصوفاً ، وما به المخالفة يكون صفة .

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (د).

والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فيقي الرابع . وذلك يفيد القول بأن الأجسام متماثلة في تمام الماهية . وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، لأن ذلك يقتضي : أن يكون كل واحد منها ذاتاً مستقلة بنفسها ، ومع ذلك فيكون صفة مقترة إلى غيرها ، وذلك باطل . وإنما قلنا : إن القسم الثاني باطل ، لأن على هذا التقدير يكون كل واحد منها ذاتاً مستقلة بنفسها ، ولا يكون [لواحد منها^(١)] تعلق بالآخر . وكلا منا ليس [إلا^(٢)] في الذات الواحدة . وإنما قلنا : إن القسم الثالث باطل لأننا إذا فرضنا أن ما به المخالفة هو الذات ، وما به المشاركة - وهو التحيز - هو الصفة . فنقول : إن الذي به المخالفة إما أن يكون مختصاً بالتحيز والجهة ، وإما أن لا يكون فإن كان الأول فهو جسم متحيز فيلزم أن يكون جزء ماهية الجسم جسماً ، وهو محال . وإن كان الثاني امتنع حصول التحيز فيه . لأن ذلك الشيء لا حصول له في شيء من الأحياء ، والتحيز واجب الحصول في الحيز ، وحصول ما يكون واجب الحصول في الحيز ، في شيء ، يكون ممتنع الحصول في الحيز . وذلك من محالات العقول فيثبت بما ذكرنا : فساد الأقسام الثلاثة . فلم يبق إلا الرابع ، وهو أن يكون ما به المشاركة وهو المتحيز ذاتاً وما به المخالفة صفة . فإذا كان المفهوم من التحيز مفهوماً واحداً . فحينئذ تكون المتحيزات متماثلة في تمام الماهية والذات . فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات . وإنما قلنا : إن ذلك محال . لوجوه :

الأول : إن التماثلات في تمام الماهية ، يجب استلواها في اللوازم والتوازي . فإما أن تكون جميع الأجسام غنية عن الفاعل ، وإما أن تكون جميعها محتاجة إلى الفاعل [والأول باطل لأننا دللنا على أن العالم محدث محتاج إلى الفاعل^(٣)] فيتعين الثاني . فيثبت : أن كل متحيز فهو محتاج إلى الفاعل ،

(١) من (من) وفي (ط) : منها .

(٢) من (ط) .

(٣) من (ط) .

فخالق الكل يمتنع أن يكون متحيزاً .

الثاني : إن اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والإهية إما أن يكون من الواجبات ، أو من الجائزات . والأول باطل ، وإلا لزم أن تكون كل الأجسام موصوفة بتلك الصفات على سبيل الوجوب ، لما أنه ثبت : أن الأفراد الداخلة تحت النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم ، والثاني باطل . وإلا لزم أن لا يحصل في ذلك الجسم المعين : هذه الصفات . إلا يجعل جاعل وتخصيص مخصص . فإن كان ذلك الجاعل جسماً ، عاد الكلام فيه . ولزم إما التسلسل وإما الدور . وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب .

والثالث : [إن الأجسام ^(١)] لما كانت متماثلة ، فلو فرضنا بعضها قديماً ، وبعضها محدثاً لزم المحال . ذلك لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله . فيلزم جواز أن يتقلب القديم محدثاً ، وأن يتقلب المحدث قديماً . وذلك محال ، معلوم الامتناع بالبديهة .

والرابع : إنه كما صح التفرق والتمزق على سائر الأجسام ، وجب أن يصح على ذلك الجسم ، وكما صحت الزيادة والنقصان ، والعفونة والفساد على سائر الأجسام ، وجب أن يصح كل ذلك عليه . ومعلوم أن ذلك باطل محال .

الخامس : إن الأجزاء المفترضة في ذلك المجمع تكون متساوية في تمام الماهية . ولا شك أن بعض تلك الأجزاء وقع في العمق ، وبعضها في السطح وكل ما صح على الشيء صح على مثله ، فالذي وقع في العمق يمكن أن يقع في السطح وبالعكس . وإن كان الأمر كذلك ، كان وقوع كل جزء على الوجه الذي وقع عليه ، لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص ، ويجعل جاعل . وذلك على إله العالم : محال .

(١) من (د).

واعلم : أن هذه الحجة قوية . إلا أنها توجب صحة الحرق والالتئام على الفلك . والفلاسفة لا يقولون به .

الحجة الثالثة : لو كان متحيزاً لكان متناهياً ، وكل متناه ممكن . وواجب الوجود ليس بممكن ، فالمتحيز لا يكون واجب الوجود لذاته . أما ببيان أن كل متحيز فهو متناه ، فللدلائل الدالة على تنامي الأبعاد ، وأما أن كل متناه ممكن ، فلأن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدراً ، وأنقص منه قدراً .

والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروري . فثبت : أن كل متحيز ممكن ، وثبت أن واجب الوجود ليس بممكن ، يتج : فلا شيء من المتحيزات بواجب الوجود ، وينعكس فلا شيء من واجب الوجود بمتحيز .

الحجة الرابعة : لو كان متحيزاً لكان مساوياً لساير المتحيزات ، في كونه متحيزاً . وإما أن يخالفها بعد ذلك في شيء من المقومات ، وإما ألا يكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون المتحيز جنساً تحته أنواع وعلى التقدير الثاني يكون نوعاً تحته أشخاص .

ونقول : الأول باطل . وإلا لكان واجب الوجود ، مركباً من الجنس ، وهو المتحيز ، ومن الفصل وهو المقوم الذي به يمتاز عن غيره ، وكل مركب ممكن ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . والثاني أيضاً باطل ، وهو أن يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص ، وذلك لأن المفهوم من المتحيز قدر مشترك بين كل الأشخاص وتعين كل واحد منها غير مشترك بينه وبين الأشخاص ، فتعين كل واحد منها زائد على طبيعته النوعية ، والمقتضى لذلك التعين المعين إن كان هو تلك الماهية ، أو شيء من لوازمها ، وجب أن يكون ذلك النوع مخصوصاً بذلك الشخص ، لكننا فرضناه مشتركاً فيه بين الأشخاص .

هذا خلف .

وإن كان أمراً منفصلاً، فكل شخص من أشخاص الجسم المتحيز، إما
ينبغي بسبب منفصل. فلا يكون واجب الوجود لذاته^(١).

قلت: أن كل جسم فهو ممكن لذاته، وما لا يكون ممكن الوجود لذاته،
امتنع أن يكون جسماً.

الحجة الخامسة: لو كان جسماً، لجاز عليه التفرق والتمزق، وهذا
محال. [فذلك محال^(٢)] بيان الملازمة: أنه إذا كان مركباً من الأجزاء، وجب
انتهاء تحليل تلك الأجزاء إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطاً، مبرأ
عن التركيب والتأليف، وإذا كان [كذلك كان^(٣)] طبع يمينه مساوياً. لطبع
يساره، وإلا لصار مركباً.

وإذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية، فكل ما كان محسوساً
بجانب يمينه، وجب أن يصح كونه محسوساً بجانب يساره، ضرورة أن كل ما
صح على شيء، فإنه يصح أيضاً على مثله، وإذا كان كذلك، فكما صح على
ذلك الجزء، أن يماس الجزء الثاني، بأحد وجهيه، وجب أن [يصح عليه
أن^(٤)] يماسه بالوجه الثاني. وإذا ثبت جواز ذلك، ثبت جواز صحة التفرق
والتمزق عليه.

ولما قلنا: إن ذلك محال، لأنه لما صح الاجتماع والافتراق على تلك
الأجزاء، لم يترجح الاجتماع على الافتراق إلا بسبب منفصل، فيلزم افتقاره في
وجوده إلى السبب المنفصل. وواجب الوجود [لذاته، يمتنع أن يكون كذلك،
فيثبت أن واجب الوجود لذاته ليس جسماً].

الحجة السادسة: [لو كان متحيزاً لكان جسماً، لأنه لم يقل أحد من

(١) وإن كان أمراً منفصلاً [عن تلك الماهية ولوازمها، فحينئذ لا يصح ذلك لأشخاص العز، معينا
منفصلاً] فكل شخص من أشخاص... الخ (١).

(٢) من (١).

(٣) من (١).

(٤) من (١).

(٥) من (١).

العقلاء بأنه في حجم الجوهر الفرد ، وإذا كان جسماً كان مركباً من الأجزاء ،
 فلما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعيّنة في الإلهية : جزءاً
 واحداً من تلك الأجزاء ، وإما أن يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك
 الأجزاء . فإن كان الأول كان الإله هو ذلك الجزء الواحد ، منفرداً^(١) فيعود
 الأمر إلى ما ذكرناه من أن الإله يكون في حجم الجوهر الفرد ، وإن كان الثاني
 فنقول : إما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الأجزاء ، وإما أن تتوزع
 أجزاء تلك الصفة على تلك الأجزاء ، وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء
 علم على حدة وقدرة على حدة ، والأول باطل . لأن قيام الصفة الواحدة
 بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني محال لأن كون العلم قابلاً للقسمة محال على ما
 بيناه في مسألة إثبات النفس . والثالث أيضاً محال ، لأنه يلزم كون كل واحد من
 تلك الأجزاء موصوفاً بجملة الصفات المعيّنة في الإلهية . وذلك يوجب تعدد
 الآلهة ، وذلك محال . فإن قيل : ما ذكرتموه من الدليل قائم في الإنسان ، فإن
 مجموع بدنه لا شك أنه مركب من الأجزاء الكثيرة ، فيلزم أن يقوم بكل واحد
 من تلك الأجزاء علم على حدة ، وقدرة على حدة ، فيلزم أن يكون الإنسان
 الواحد علماء ، قادرين كثيرين . وذلك باطل . قلنا : أما الفلاسفة فقد طردوا
 قولهم في الكل وزعموا : أن الموصوف بالعلم والقدرة هو النفس لا الجسم ،
 وإلا لزم هذا المحال .

وأما الأشعري فإنه التزم كون كل واحد من أجزاء الإنسان عالماً قادراً
 حياً ، وذلك في غاية البعد ، إلا أن التزامه وإن كان بعيداً ، لكن لا يلزم منه
 محال ، أما التزام ذلك في حق الله تعالى ، فهو محال . لأنه يوجب القول بتعدد
 الآلهة . [وهو محال^(٢)] .

الحجة السابعة : لو كان جسماً لكان إما أن تكون الحركة جائزة عليه ،
 وإما أن لا تكون . والقسمان باطلان فالقول بكونه متحيزاً باطل . بيان أن
 الحركة متممة عليه : أنه لو جاز في الجسم الذي تصح الحركة عليه أن يكون لها

(١) منفرداً (س) .

(٢) من (س) .

فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس والقمر ؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب ، يمنع من كونها آلهة ، إلا أموراً ثلاثة ، وهي كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها محدودة متناهية ، وكونها قابلة للحركة والسكون . وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية ، فكيف يمكن الطعن في إلهية الشمس والقمر ؟ بل في إلهية العرش والكروسي . وذلك عين الكفر والإلحاد ، وإنكار الصانع . وأما القسم الثاني وهو أن يقال : إن إله العالم جسم . ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول : هذا باطل من وجوه : الأول : إن هذا يكون كالزمن المفقود ، الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو على الله محال . والثاني : إنه تعالى لما كان جسماً ، كان مثلاً لسائر الأجسام ، فكانت الحركة جائزة عليه . والثالث : إن القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاد ، لا يتمتعون من تجويز الحركة عليه . فإبهم يصفونه تعالى بالذهاب والمجيء ، فتارة يقولون : إنه جالس على العرش ، وقدماء على الكروسي ، وهذا هو السكون . وتارة يقولون : إنه ينزل إلى السماء الدنيا وهذا هو الحركة . فهذا جملة الدلائل الدالة على أنه تعالى ليس بجسم^(١) . والله أعلم .

(١) عل أنه يتمتع بكونه جسماً (م) .

الفصل الرابع

في إقامة الدلائل على أنه يمتنع كونه جوهراً

اعلم : أن الجوهر قد يراد به أحد أمور أربعة : الأول : إنه المتحيز الذي لا يقبل القسمة . وهو بناء على إثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به ، يستقط عنه هذا البحث ، ومن قال به قال : إن الجواهر كلها متماثلة ، فلو كان واحد منها قديماً ، واجب الوجود لذاته ، كانت كلها كذلك . وهو محال . والتفسير الثاني للجوهر : إنه الذي يصح طريان الأعراض عليه . فإذا دللنا على أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون واجب الوجود في جميع صفاته ، كان ذلك دليلاً على امتناع التغير عليه . والتفسير الثالث للجوهر : هو الذي يضاف إليه شيء آخر ، فيحصل من تركيبه مع غيره شيء ثالث . وذلك أيضاً محال لأن تركيبه مع غيره موقوف على كونه متحيزاً في نفسه ، وذلك محال . والتفسير الرابع : قال الشيخ الرئيس أبو علي : « الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع » . وقد بالغنا في شرح هذا التعريف في باب الجوهر والعرض ، إلا أن هذا التعريف لا يصدق إلا على الماهية التي يكون وجودها مغايراً لماهيتها . قال الشيخ الرئيس : « وهذا في حق الله محال » . لأننا قد دللنا : على أن وجود الله تعالى عين ماهيته .

وأعلم أن هذه المسألة قد تقدم القول فيها على الاستقصاء . وهو بحث

لفظي محض ، لأن من يقول : وجوده عين ماهيته ، يقول : إن عنيت بكونه
جوهرًا ، هذا القدر فليس فيه إلا [إلزام الشيء على ^(١)] نفسه وهو محال . والله
أعلم .

(١) من (د) .

الفصل الخامس

في
بيان أنه ممتنع أن يكون واجب الوجود
منزهًا بمكان ومميز

نقول : إن الذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الحجة الأولى : لو كان مشاراً إليه بالحس ، لكان إما أن يكون منقسماً بحسب الإشارة الحسية ، وأما أن لا يكون . والقسمان باطلان . فالقول بكونه في المكان والجهة : باطل . أما الحصر فظاهر ، وأما أنه ممتنع أن يكون قابلاً للقسم : فلأنه يلزم أن يكون جسماً مؤلفاً من الأجزاء ، وقد أبطلناه . وأما بيان أنه ممتنع كونه غير قابل للقسم فلو جوه :

الأول : إن كل متحيز فلان يمينه غير يساره . وكل ما كان كذلك فهو منقسم .

والثاني : إن أحداً من العقلاء لم يقل : إن إله العالم بلغ في الصغر والحقارة إلى حد الجوهر الفرد .

والثالث : إنه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يكون ذرة من الذرات الواقعة من الجوهر : إله العالم . ومعلوم أنه [باطل بالبدية ، فثبت أنه ^(١)] لو كان مشاراً إليه بحسب الحس لكان إما أن يكون منقسماً ، أو غير منقسم ، وثبت لفساد القسمين ، فثبت أنه [لا يمكن أن يكون مشاراً إليه بحسب الحس . فإن قيل :

(١) من (س)

لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى (١) [واحد منزّه عن التأليف والتركيب . ومع ذلك فإنه يكون عظيماً ؟ قوله : « العظيم يجب أن يكون مركباً منقسماً » قلنا : سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد ، فلم قلتم : إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل . ثم نقول : لم يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون في غاية الصغر ؟ قوله : « إنه على هذا التقدير يكون حقيراً . وذلك على الله حال » . قلنا : الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن نحس به ، يكون كالعدم ، فيكون أشد حقارة . وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه ؟

والجواب عن الأول : أن نقول : إنه إذا كان عظيماً في الإشارة الحسية كان منقسماً فليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد . بل هذا بناء على البرهان القضي . وذلك لأننا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم ، فلما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل ، فإن حصل فوقها شيء آخر ، كان ذلك الفوقاني ، مغايراً للتحتاني . إذ لو جاز أن يقال : ذلك القوقاني هو عين التحتاني ، فحينئذ يكون قد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في حيزين ، وذلك باطل في البديهة . ولأنه لو جاز ما ذكرتم ، لجاز أن يقال : إن هذا الجبل ليس إلا جوهرًا فرداً ، وجزءاً لا يتجزأ . إلا أنه حصل في أحياز كثيرة ، فلهذا السبب نشاهده شيئاً عظيماً ، مع أن ذلك لا يقوله عاقل . وأما أنه لم يحصل فوق تلك النقطة شيء آخر ، لا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فحينئذ يكون ذلك المشار إليه نقطة غير متقسمة ، وجزءاً لا يتجزأ في غاية الحقارة ، وذلك باتفاق العقلاء باطل . فثبت : أن هذا الشيء ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات .

واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسوأ حالاً من هؤلاء الكرامية . وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاد . وأما هؤلاء

الكرامية فإنهم زعموا : أنه مشار إليه بحسب الحس . وزعموا : أنه غير متناه . ومنهم من يقول : إنه متناه ، إلا أنه في غاية العظمة . ثم زعموا مع ذلك : أنه واحد لا يقبل القسمة . فلا جرم صار قولهم على خلاف صريح العقل .

أما قوله : « الذي لا يحس به ولا يشار إليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ » قلنا : كونه موصوفا بالحقارة ، إنما يلزم لو كان له حيز ومقدار ، حتى يقال : إنه أصغر من غيره فأما إذا كان منزها عن المقدار والحيز ، ولم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . فلم يلزم وصفه بالحقارة والصغر ؟ [والله أعلم ^(١)] .

الحجة الثانية في بيان أنه يتمتع كونه مختصا بالحيز والجهة : [إنه لو كان مختصا بالحيز ، والجهة ^(٢)] لكان محتاجا في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة . وهذا محال ، فذاك محال . بيان الملازمة : إن الحيز والجهة موجود من الموجودات ، والدليل عليه وجوه :

الأول : إن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية ، للأحياز التحتانية . بدليل أنهم قالوا : يجب أن يكون الله تعالى مختصا بجهة الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز ، أعني التحت واليمين واليسار ، فلو لا كون الأحياز مختلفة في الحقائق والماهيات . وإلا لإمتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . فثبت بما ذكرنا : أن هذه الأحياز أمور مختلفة في الماهيات ، ويجب كونها أمورا موجودة لأن العدم المحض يتمتع كونه كذلك .

الثاني : إن الجهات مختلفة بحسب الإشارات الحسية ، والنفي المحض والعدم الصرف ، يتمتع تميز بعضه عن البعض في الإشارة الحسية .

الثالث : إن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فالحيز المتروك

(١) من (د)

(٢) من (د ، س)

مغاير للحيز المطلوب ، والمنقول منه مغاير للمنقول إليه .

فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الحيز والجهة أمر موجود .

ثم إن المسمى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ، ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقرا إلى الحيز والجهة ، فإن الشيء الذي يكون مشاراً إليه بحسب الحس يتمتع حصوله إلا مختصا بالحيز والجهة . فيثبت : أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان مفتقرا في وجوده إلى الغير وإنما قلنا : إنه محال . لوجوه :

الأول : إن المفتقر في وجوده إلى الغير ، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

الثاني : إن المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاد ، لما بينا^(١) أنه يمكن تقديره بالذراع ، ويمكن وصفه بالزائد والنقص . وكل مركب فإنه مفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره . فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، فيكون ممكناً لذاته ، ينتج : أن الشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته . فلو كان الله تعالى مفتقراً [إليه ، لكان مفتقراً^(٢)] إلى الممكن لذاته ، والمفتقر إلى الممكن أولى بأن يكون ممكناً لذاته . فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خالف .

الثالث : لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالجهة والحيز ، لكان الجهة والحيز موجوداً في الأزل ، فيلزم إثبات قديم غير الله ، وذلك محال بالإجماع .

فيثبت بهذه البيانات : أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة ، فإنه تلزم هذه الحالات ، فوجب أن تقطع بكونه تعالى ، منزهاً عن الحيز والجهة ، دفعا لهذه المحالات . فإن قيل : إنه لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه

(١) ثبت (م)

(٢) من (م)

تعالى مباينة للعالم ، منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك ، لا يقتضي وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فيظل قولكم إنه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة ، لكان مفتقرا إلى الغير . والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أنه لا نزاع في أن العالم يختص بالحيز والجهة ، وكونه كذلك لا معنى له إلا كون بعض الجواهر ممتازا عن البعض ، منفرداً عنه وإذا عقلنا هذا المعنى معنا ، فلم لا يجوز مثله في كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ؟ والجواب : أما قوله : « الحيز والجهة ليس أمرا موجوداً في الأعيان » فجوابه : إنا بينا بالبراهين القاطعة : أنها أشياء موجودة في الأعيان ، وبعد قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة ، فإنه لا يبقى في صحتها شك . وأما قوله : « المراد من كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ، كونه تعالى منفردا عن العالم ، أو ممتازاً عنه ، أو مباينة عنه » .

فنقول : هذه الألفاظ كلها محتملة ، فإن الانفراد والامتنياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية . وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضي الجهة . والدليل عليه : أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة . فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى . وإلا لزم التسلسل . وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتنياز في الجهة والحيز ، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه : أنه ههنا أو هناك . وهذا مراد الخصم من قوله : إنه تعالى مبين عن العالم ومنفرد عنه ، وممتاز عنه . إلا أننا بينا بالبراهين القاطعة : أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمراً موجوداً [ويقتضي أن يكون الحاصل في ذلك الحيز محتاجاً إلى الحيز . وقوله : « الأجسام حاصلة في الأحياء » فنقول : هذا^(١)] يقتضي أن تكون الأجسام محتاجة إلى الأحياء ، وهذا غير ممكن . أما كونه تعالى محتاجاً إلى شيء آخر فهو محتمل . فظهر الفرق .

الحجة الثالثة : لو كان تعالى مختصا بالحيز والجهة ، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب ، أو يكون متناهما من بعض الجوانب ، وغير متناه من

(١) من (٢)

سائر الجوانب ، أو يكون متناهيًا من كل الجوانب ، والأقسام الثلاثة باطله فالقول بكونه تعالى مختصًا بالخير والجهة باطل . أما الحصر فظاهر .

وأما بيان فساد القسم الأول ، وهو كونه تعالى غير متناه من كل الجوانب فهو باطل لوجوه :

الأول : الدلائل التي ذكرناها في امتناع وجود أبعاد غير متناهية .

والثاني : إنه لو كان غير متناهي الذات ، من كل الجوانب ، فحينئذ يلزم أن يكون العالم حاصلًا في داخل ذات الله تعالى وهو محال . ولأنه يلزم أن تكون ذاته تعالى غالبة للقاذورات والنجاسات ، وهو محال .

الثالث : إنه إذا كان حاصلًا في جميع الجوانب ، فالخير الذي منه حصل في جانب العلو ، إما أن يكون هو الذي حصل بعينه في السفل ، أو غيره . فإن كان الأول فقد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في أحياز غير متناهية . وذلك باطل . وإن كان الثاني لزم وقوع التركيب والتأليف في ذات الله ، وهو محال .

الرابع : إنا إذا جوزنا وجود شيء له أبعاد غير متناهية ، فحينئذ لا يمكننا إقامة الدلالة على أن أجسام العالم متناهية ، لأن كل دليل يذكر في وجوب تنامي الأجسام ، فإنه بعينه ينتقض بوجود الله تعالى . فإنه على هذا التقدير ممتدًا امتدادًا لا نهاية له .

وأما بيان فساد القسم الثاني وهو كونه متناهيًا [في بعض الجوانب ، وغير متناه^(١)] من سائر الجوانب . فهذا أيضًا باطل لوجوه :

الأول : إن الدلائل الدالة على وجود أبعاد غير متناهية يبطل القول بها سواء كان غير متناه من جانب واحد أو من كل الجهات والجوانب .

والثاني : إن الجانب الذي هو غير متناه ، [والجانب الذي هو متناه^(٢)] إما أن يكونا متساويين في تمام الماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك . فإن كان الأول

(١) من (و)

(٢) من (س)

فحينئذ يصح على كل واحد من هذين الجانبين ، عين ما يصح [على الآخر^(١)]
 وحينئذ يلزم أن يصير المتناهي غير متناه ، وأن يصير غير المتناهي متناهيا .
 وحينئذ يلزم أن يصح عليه التفرق والتمزق ، والنمو^(٢) والذبول ، والزيادة
 والنقصان . وكل ذلك يدل على كونه محدثا متغيرا في نفس الذات . وأما إن كان
 الثاني فحينئذ يكون كل واحد من هذين الجزئين غالفا للآخر بمباهيته وحقيقته ،
 فتكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء المختلفة والأبعاد المتباينة بالطبيعة
 والماهية ، وذلك محال . وأيضاً : فالجزء الذي هو غير متناه ، متصل بالجزء
 الذي هو متناه ، فغير المتناهي اتصل بالمتناهي بأحد جانبيه ، وذلك الجانب
 متناه ، إذ لو لم يكن هو من ذلك الجانب متناهيا لامتنع أن يصير متصلا من ذلك
 الجانب بغيره ، وقد فرضناه متصلا به . هذا خلف . فثبت أن الجزء الذي هو
 غير متناه ، وجب أن يكون متناهيا من أحد جانبيه ، مع أن ذلك الحيز طبيعة
 واحدة ، وحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه لا بد وأن تتشابه طبيعتا ذينك الجانبين .
 وحينئذ يلزم صحة النمو والذبول ، والزيادة والنقصان . وذلك محال .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، فنقول :
 هذا أيضاً محال لوجوه :

الأول : إن كل ما كان متناهيا . فإن وقوعه أزيد مما وقع عليه بمقدار
 قليل ، أو أنقص منه بمقدار قليل : يكون جائزا . والعلم بهذا الجواز
 ضروري . وإذا كان الأمر كذلك ، كان وقوعه بذلك المقدار دون الأزيد
 والأنقص ، لابد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مخصص . وكل ما كان
 كذلك فإنه يكون مفتقرا في [وجوده إلى^(٣)] الفاعل المختار ، وهو على الله
 محال .

الثاني : إنه لما أحاطت الحدود والنهايات به من كل الجوانب . فنقول :
 إن أحد تصفيه لا بد وأن يكون مغايرا للنصف الثاني منه ، ثم أحد ذينك

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

الصفين ، لا يد وأن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه دون الوجه الثاني ، وكما صح على النصف الأول أن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه ، وجب أن يصح عليه أن يماسه بوجهه الثاني ، ضرورة أن كل واحد من وجهيه على طبيعة واحدة ، وكل ما صح على الشيء ، وجب أن يصح على مثله . ومضى ثبت ذلك ، ثبت جواز التفرق والتمزق ، والاجتماع والافتراق عليه . وذلك محال .

الثالث : إنه إذا كان متناهما من كل الجوانب ، فحيثئذ يكون متناهما من جهة فوق ، وحيثئذ تكون الأحياز الفارغة حاصلة فوقه . فإذا خلق الله في تلك الأحياز الفارغة عالما آخر ، فحيثئذ يلزم وقوع ذلك العالم فوق الباري ، ووقوع الباري تحت العالم . وذلك محال بالاتفاق .

الرابع : إنه إذا كان متناهما من كل الجوانب ، فحيثئذ يصح من الله تعالى أن يخلق أجساما متصلة بتلك الذات من كل الجوانب ، وحيثئذ يصح عليه الاجتماع والافتراق . وذلك يدل على الحدوث .

الخامس : إنا إذا جوزنا في الشيء الذي يكون محدودا متناهما من كل الجوانب : أن يكون إلها لهذا العالم ، فحيثئذ لا يمكننا البتة أن نقطع بأن الشمس والقمر ليسا الهين لهذا العالم ، لأنه لا عيب فيها إلا أحد أمور ثلاثة : أحدهما : الثنائي . والثاني : كونه مركبا من الأجزاء والأبعاد . والثالث : كونه قابلا للحركة والسكون . فإذا جوزنا هذه الثلاثة في حق الإله تعالى فحيثئذ لا يمكننا جعل هذه الأشياء عينا في الإلهية . وحيثئذ لا يمكننا القدح في إلهية الشمس والقمر وسائر الكواكب . بل على هذا التقدير ، فلعل إله العالم هو العرش نفسه ، من غير حاجة إلى إثبات شيء آخر ، معلوم إن كل ما يلزم منه هذا القول ، فهو باطل بإجماع من العقلاء . فثبت بما ذكرنا : أن إله العالم لو كان حاصلا في الجهة والحيز ، لوجب وقوعه على أحد هذه الأقسام وثبت بالدليل فسادها بأسرها ، فوجب القطع بأنه يتمتع كون الإله عز وجل حاصلا في الحيز والجهة . فإن قيل : الستم تقولون : إنه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم

جميع ما ألزمتوه علينا ؟ قلنا : الشيء يقال له إنه غير متناهي على وجهين . أحدهما : أنه منزوع عن المقدار والحجمية ، والحيز والجهة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لذاته حد ومقطع ونهاية . والثاني : أن يكون في ذاته حجبا ومقدارا ، إلا أنه ممتدا امتدادا بغير النهاية ، بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد ومقطع ، إلا وتجدد بعد ذلك منه شيئا آخر . فإذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهية : عنينا به الأول . لا الثاني وعلى هذا التقسيم ، فالتفسير الذي ذكرناه في إبطال قولكم غير وارد علينا .

الحجة الرابعة : إنه تعالى لو حصل في شيء من الأحياز والجهات ، لكان إما أنه يحصل في ذلك الحيز المعين ، مع وجوب أن يحصل فيه [أو مع جواز أن يحصل فيه ^(١)] والقسمان باطلان ، فكان القول بحصوله في الحيز باطلا أما الحصر فظاهر .

وأما القسم الأول . وهو أنه يقال : حصل في ذلك الحيز ، مع وجوب أن يحصل فيه : فهو قول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن كل ما كان حجبيا ، شاغلا للحيز ، وجب أن يكون مساويا لسائر الأجسام ، وسائر الأحجام في تمام الماهية ، على ما قررنا هذه المقدمة في الفصول السابقة ^(٢) . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو وجب حصول واحد منها في حيز معين ، لوجب حصول كلها في [ذلك ^(٣)] الحيز ، ضرورة أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب اشتراكها في جميع اللوازم ، [وحينئذ يلزم اجتماع الدوات ^(٤)] الكثيرة في ^(٥) الحيز الواحد ، وذلك محال .

والثاني : وهو أن الحدود والجوانب المفترضة في الخلاء الصرف ، متشابهة ومتساوية في تمام الماهية . فإن الخلاء الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له ، إلا

(١) من (١)

(٢) السالفة (س)

(٣) من (١)

(٤) من (س)

(٥) في : (س) إلى : (١)

مجرد كونه خلاء صرفا . وفضاء صرفا . وإذا كانت الأجزاء المفترضة فيها متشابهة ، فلو وجب حصول ذات في واحد منها ، لوجب حصولها في جميع تلك الأجزاء [وحينئذ يلزم حصول ذات الواحد في جميع الأجزاء^(١)] دفعة واحدة . وذلك محال . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن الأجزاء المفترضة ، يخالف بعضها بعضا ، بسبب أن بعضها فوق ، وبعضها تحت . والله تعالى يجب حصوله في الفوق ، ويمتنع حصوله في التحت ؟ فنقول : الفوق أو التحت إنما يظهر بعد خلق العالم ، فاما قبل خلق العالم ، فليس هناك فوق ولا تحت ، ولا يتميز جانب في الخلاء الذي لا نهاية له ، عن جانب آخر بشيء من الخواص والصفات البتة . [وأبضا : أجزاء الفضاء متشابهة في كونها فضاء صرفا ، وخلاء محضا^(٢)] فنقول : لو اختلفت في شيء من الخواص والصفات ، لكان مقتضي لتلك الخاصية المعينة أما أن يكون هو نفس طبيعة الفضاء والخلاء ، فيلزم أن يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز ، وذلك محال . وإما أن يكون المقتضي هو الشيء الذي يكون محلا لذلك الخلاء والفضاء وذلك أيضا محال لانا بينا : أن طبيعة البعد والامتداد ، يمتنع أن تكون صفة قائمة بذات أخرى . وأيضا : فعمل هذا التقدير يكون الخلاء جسما لا معنى ، لأنه لا معنى للجسم إلا البعد الحال في المادة ، وإما أن يكون المقتضي هو الذي يكون حالا في ذلك البعد . وحينئذ يعود التقسيم المذكور في المقتضي لذلك الأمر ، وإن كان لأمر آخر ، لزم التسلسل وهو محال . فثبت بهذا البرهان : أنه يمتنع أن يقع الاختلاف بين أجزاء الخلاء والفضاء . وحينئذ يحصل المقصود .

والوجه الثالث في بيان أنه يمتنع كون ذات الله حاصلة في حيز معين على سبيل الوجوب : أنه لو حصل في حيز معين مع أنه يمتنع عليه أن ينتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر ، لزم أن يقال : إنه كالمزمن المقعد ، المعاجز^(٣) عن

(١) من (د)

(٢) من (د)

(٣) في (س) بعد كلمة المقعد : باطل غير ملتبس إليه . وهذه العبارة في الفصل السابع ، في الجواب عن الشبهة الأولى والثانية . ونهاية القوس : بعد كلام طويل ، مشير إليه في نهاية الكلام

الانتقال والحركة والجسم الحي الذي يكون موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز ، وتعالى الله عنه علوا كبيرا .

والوجه الرابع في بيان فساد هذا القسم : إنه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة . أن يقال : إن اختصاصه بتلك الجهة واجب ، جاز أيضا ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين ، على سبيل الوجوب ، بحيث يتمتع بخروجه عنه . وعلى هذا التقدير فلا يتمشى دليل حدوث الأجسام في كل الأجسام . لأنه يقال : لم لا يجوز وجود أجسام كثيرة مختصة بأحياز خارج العالم ، بحيث يتمتع عليها الانتقال ، وحينئذ لا يجري دليلكم على حدوث الأجسام في كلها ؟ وقائل هذا القول لا يمكنه القطع بحدوث كل الأجسام .

الوجه الخامس في بيان فساد هذا القسم : هو أنه لو كان واجب الحصول في حيز معين ، وكان يتمتع الحصول في سائر الأحياز ، فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لسائر الأحياز ، إذ لو كان مساويا لسائرها ، لوجب تساويها في جميع اللوازم والآثار ، ولو كانت الأحياز مختلفة بالماهية والحقيقة ، لكانت أمورا موجودة . فإذا قلنا : إن الباري تعالى يجب حصوله في الحيز المعين ، فحينئذ يلزم افتقاره في وجوده وتحققه إلى وجود غيره ، ولو كان الأمر كذلك ، لكان ممكنا لذاته ، وذلك محال .

فثبت بهذه الوجوه الخمسة : أنه يتمتع أن يقال : إنه حصل في حيز معين على سبيل الوجوب .

وأما القسم الثاني وهو أن يقال : إنه حصل في الحيز المعين على سبيل الجواز : فنقول : هذا محال لوجوه :

الأول : إنه لا صح عليه الحركة والسكون ، فحينئذ لا تكون ذاته المنحصرة ، مقتضية لواحد منها مع أنه يتمتع بخلو ذاته عنها ، فذاته مفتقرة إليهما ، وكل واحد منهما مفتقر إلى سبب منفصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على ذلك الشيء . فيلزم افتقار ذات الله تعالى إلى شيء غيره ،

وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال .

الثاني : إنه إذا كان حصوله في الحيز المعين من الجائزات ، امتنع أن يحصل في حيز من الأحياء إلا بتخصيص مخصص ، وبجعل جاعل ، وكل ما حصل بفعل فاعل مختار ، فهو محدث . فيلزم أن يكون حصوله في الحيز المعين محدثاً . وإذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين ، وثبت أن الحصول في الحيز المعين محدث ، لزم أن يقال : إن ذاته لا تخلو عن المحدث ، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن تكون ذاته محدثة ، وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو حصل في حيز ، لحصل فيه أما مع الوجوب ، أو مع الجواز . وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين ، فوجب القطع بامتناع حصوله في الحيز والجهة .

الحجة الخامسة في بيان أنه بمتنع حصول ذات الله تعالى في شيء من الأحياء والجهات : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة .

أما بيان الأول فقد قرئناه بالدلائل الكثيرة ، إلا أننا نذكر هنا وجهاً واحداً ، وهو أنه إذا حصل خسوف قمري ، فلإذا سألنا مكان أقصى المشرق عن أوله قالوا : إنه حصل في أول الليل ، وإذا سألنا مكان أقصى المغرب ، قالوا : إنه حصل في آخر الليل ، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا : إن الأرض لما كانت كرة ، امتنع كون الله تعالى حاصلاً في شيء من الأحياء : هو أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق ، بالنسبة إلى سكان أهل المشرق : هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس ، فلو حصل البراري تعالى في شيء من هذه الجهات ، لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس ، وعلى العكس . وذلك باطل باتفاق العقلاء . فثبت : أنه بمتنع كونه تعالى حيزاً ، حاصلاً في الحيز والجهة .

الحجة السادسة في إثبات هذا المطلوب : أن تقول : لو حصل البراري

تعالى في الحيز ، لحصل إما في العالم ، أو خارج العالم . والفسمان باطلان ، فالقول بحصول الله تعالى في الحيز والجهة محال . أما أنه يمتنع أن يحصل في العالم ، فبالافتاق ، ولأنه يلزم أيضا أن يكون جزءا من أجزاء العالم ، وغالطا له ، وذلك محال . وأما أنه يمتنع أن يحصل خارج العالم ، فلأن الخلاء إما أن يكون متناهيا ، أو غير متناه . فإن كان متناهيا فكل متناه : شكل وشكله ليس من لوازم ذاته ، لأن الخلاء كما بينا طبيعة بسيطة فتكون طبيعة الجزء مساويا لطبيعة الكل ، فل كان مقتضى لذلك الشكل هو تلك الماهية ، أو شيء من لوازمها ، لزم أن يكون شكل الكل مساويا لشكل الجزء ، وذلك محال . فثبت أن شكله يجب أن يكون حاصلًا من الفاعل المختار فيكون محدثا ، والخلاء لا ينفك عن الشكل^(١) [وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فالحلاء محدث ، والله تعالى قديم فوجب أن يقال : إنه في الأزل ما كان حاصلًا في شيء من الأحياء والجهات] فلو حصل في الأزل في شيء من الأحياء والجهات^(٢) [لزم وقوع التغير في تلك الذات من حيث إنها هي . وذلك محال .

وأما القسم الثاني وهو أن الخلاء لا نهاية له : فهذا محال لوجهين :

الأول : إن الدليل دل على امتناع وجود بعد لا نهاية له .

والثاني : إن الخلاء إذا كان متناه فلا يشير العقل إلى حيز معين ، إلا وفوقه حيز آخر ، فلو حصلت ذات الله تعالى في ذلك الحيز ، لكان قد حصل في التحت لا في فوق ، وذلك محال . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع حصوله في حيز معين ، وظاهر أيضا أنه يمتنع حصوله في حيز ميمهم ، وحيث لا يلزم القطع بامتناع حصوله في الحيز أصلاً . فإن قالوا : فلم لا يجوز أن يقال : إنه يحصل في جميع الأحياء التي لا نهاية لها ؟ فنقول : هذا أيضا محال . لأنه إما أن يقال : إن الذات الواحدة حصلت في كل تلك الأحياء ، أو يقال : إنه حصل في كل واحد من تلك الأحياء : جزء من أجزاء تلك الذات . والأول محال لأنه

(١) هذا القوس نهاية الكلام الطويل .

(٢) من (س)

يقتضي حصول الذات الواحدة بنماها في الأحياء الكثيرة دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لما حصل ذلك الواحد في كل تلك الأحياء ، وكل واحد منها تحت حيز آخر ، فيحتل يلزم أن تكون تلك الذات حصلت في التحت لا في الفوق . وهو محال . والثاني أيضا محال ، لأنه يقتضي كون تلك الذات مركبة مؤلفة . وأيضا : فكل واحد من تلك الأجزاء لما حصل في واحد من تلك الأحياء ، وقد ثبت أن كل واحد من تلك الأحياء المعينة ، فإنه تحت حيز آخر ، فحيزه يعود ما ذكرنا إلى أنه تعالى حاصل في التحت ، لا في الفوق ، وذلك محال . فيثبت : أن القول بكونه تعالى حاصل في الحيز والجهة يقتضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب أن يكون القول به محالا .

الحجة السابعة : لو كان الله تعالى حاصل في الحيز والجهة ، لكان المسمى بالحيز والجهة ، إما أن يكون موجودا أو معدوما ، والقسمان باطلان ، فيبطل القول بوجوب كونه تعالى في الحيز . أما الحصر فظاهر ، وإما إبطال كون الحيز موجودا . فالدليل عليه : أنه امتنع خلوقات [الله تعالى عن الحصول في الحيز ، ولو كان الحيز أمرا موجودا ، لزم احتياج ذات الله تعالى ^(١)] إلى غيره ، وواجب الوجود لذاته يمتنع كونه محتاجا إلى الغير . وأما إبطال كون الحيز معدوما [فلا أن المعدوم ^(٢)] نفي محض وعدم صرف ، فجعله ظرفا لذات الله تعالى ، وجعل ذات الله مظهروفا فيه : محال .

فإن قيل : فهذا بعينه وارد في الأجسام فيلزم نفي كونها حاصلة في الأحياء ، وذلك قول باطل . فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إنا نقول : الحيز والجهة أمر موجود ، وهو البعد المجرد والقضاء المحض ، فإذا قلنا : إن الجسم يحتاج إليه لم يلزم منه محال ، لأن الجسم ممكن الوجود لذاته ، والقول بكون الممكن لذاته محتاجا إلى الغير ليس قولاً باطلا . أما القول بأن واجب الوجود لذاته يحتاج إلى الغير فهو قول باطل فظهر الفرق .

(١) من (د)

(٢) من (س)

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول : المكان إما أن يكون مفسرا بالبعد الذي ينفذ فيه الجسم ، أو بالنسطة المحيط . فإن كان الحق هو الأول ، فالجواب ما ذكرناه في الوجه الأول . وهو فرق صحيح ، وإن كان الحق هو الثاني ، قلنا : إن كل العالم ليس في حيز وجهة البتة ، بل هو ذات مركبة من الأجزاء والأبعاد ، فإن حكمتكم يكون الباري تعالى كذلك ، كان ذلك قولاً بأنه جسم مؤلف من الأجزاء ، وقد سبق بيان أن ذلك قول باطل .

الحجة الثامنة : إن كل ما صحت الإشارة الحسية إليه بأنه ههنا أو هناك ، فإما أن يكون موصوفاً بهذه الصفة على سبيل الأصالة والاستقلال ، أو على سبيل التبعية ، فإن كان الأول فهو الجسم ، وإن كان الثاني فهو العرض ، ولما دللنا في الفصل المتقدم على أنه يمتنع كونه جسماً . وظاهر أنه أيضاً ليس بعرض ، ولأنه لكان محتاجاً إلى المحل ، فحيث يُلزم منه امتناع كونه حاصلًا في الحيز والجهة . وهو المطلوب .

الحجة التاسعة : إن كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس ، وكان شيئاً عظيماً ، فإنه لا بد وأن نفرض فيه الأجزاء والأعضاء ، لأن الشيء الذي منه يجاذي يمين العرش ، غير الشيء الذي منه يجاذي يسار العرش ، وكيف لا نقول ذلك ونقول : بأن هذا الجانب يجاذي يمين العرش لا يساره ، والجانب الآخر منه يجاذي يسار العرش لا يمينه ؟ فلو كان الجانبان شيئاً واحداً ، لزم اجتماع النقي والإيجاب ، وأنه محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل واحد من النصفين يماس النصف الآخر بأحد وجهيه دون الثاني . والوجهان متساويان في تمام الماهية ، والمتساويان في تمام الماهية ، يجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، وكما صح على أحد النصفين أن يماس النصف الآخر بأحد وجهيه دون الثاني ، وجب أن يصح عليه أن يماس بالوجه الثاني دون الأول . ومتى صح ذلك ، لزم صحة التفرق والتمزق عليه ، فثبت : أن كل ما حصل في الجهة والحيز ، وكان عظيم الذات ، فإنه يكون جسماً مؤلفاً من الأجزاء ، أو يكون التفرق والتمزق عليه

جانزا ، ولما كان ذلك على الله محال ، وجب القول بتنزيهه عن الحيز والجهة [والله أعلم^(١)] .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فوق العرش ، أو مباينا للعرش ببيتوته متناهية ، أو مباينا له ببيتوته غير متناهية . والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق العرش قول باطل . أما الحصر فظاهر . وأما بيان أنه يمتنع أن يكون محاسا للعرش : فالدليل عليه : أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاد ، فالذي يماسه هذا الجزء من العرش ، غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش ، وكما أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاد ، وجب أن يكون الله تعالى مؤلفا من الأجزاء والأبعاد . وأيضاً : فلو عقل بأن يكون المؤلف من الأجزاء والأبعاد إلهاً ، فلم لا يجوز أن يقال : إن إله العالم هو العرش نفسه ؟ لأنه لو جاز أن يقال : إن الإله مؤلف من الأجزاء والأبعاد ، منع أنه لا يقبل التفرق والتمزق ، فلم لا يجوز أن يقال : العرش وإن كان مؤلفا من الأجزاء والأبعاد إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع ، وكل صفة يقضي إثباتها إلى نفي الموصوف فهو باطل فيثبت : أن القول بكون الإله محاسا للعرش قول باطل .

وأما القسم الثاني وهو أنه تعالى مباين للعرش ببيتوته متناهية : فهذا أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى محاذية لذات العرش ، وموازية لها ، وواقعة في مقابلتها ، وكل ما ذكرناه في المماسه فهو بعينه قائم في هذه المحاذات وأيضا : فعمل هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعا متناهيا وحيث أنه يلزم صحة أن نصير ذات الله محاسا للعرش .

ولما القسم الثالث وهو أن يكون مباينا للعرش ببيتوته غير متناهية : فهذا أيضا باطل ، لأنه إذا كان العالم من أحد الجانبين وكانت ذات الله من الجانب الآخر ، فحيث يكون البعد بينها محدودا بهذين الطرفين ، فلو قلنا : إن

(١) من (٢)

هذا البعد غير متناه ، لزم أن يقال : إن مالا نهاية له محصورين حاصرتين وذلك محال . فثبت فساد هذه الأقسام الثلاثة ، ويلزم من فسادها القول بتنزيه ذات الله تعالى عن المكان والحيز .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه محاس للعرش ، أو مبين له بينونة متناهية ؟ قوله : « إنه لو كان كذلك ، لكان الذي يحاس منه أحد أجزاء العرش ، مغاير للذي يحاس منه الجزء الثاني » قلنا : لا نسلم . ولم لا يجوز أن يقال : إنه شيء ، واحد ، وهو بعينه حاصل في جميع الأحياء ، وهو بعينه يحاس جميع أجزاء العرش ، أو يحاذيها ؟ وأقصى ما في الباب أن هذا في الجوهر الفرد محال ، فإن الجوهر الواحد لا يحصل في الأحياء الكثيرة دفعة واحدة . فلم قلتم : إنه لما كان الأمر كذلك في الجوهر ، وجب أن يكون الأمر كذلك في حق الباري تعالى ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد مطلقاً باطل ، لا سيما على مذهبيكم فإن الأصل المعتبر في إثبات التنزيه أن قياس الغائب على الشاهد لا يجوز .

سلمنا أنه يلزم منه كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاد . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان مؤلفاً من الأجزاء ، إلا أنها لا تقبل التفريق والتمزق بل هي واجبة البقاء على نسق واحد ؟

سلمنا أن ذلك باطل إلا أن هذا إنما يلزم ، إذا قلنا : إنه تعالى عباد للعرش بعد متناه أما إذا قلنا : إنه مبين للعرش يبعد غير متناه فهذا غير لازم . أما قوله « لو كان كذلك ، لزم أن يكون ما لا نهاية له محصورين حاصرين » وذلك محال : قلنا : أليس أن الله تعالى قديم أزلي ؟ فعلى هذا أنه لا أول لوجوده في جانب الأزل ، أما وجوده من الجانب الذي يليه^(١) فإنه مقارن لوجود كل واحد من هذه الحوادث ، فلماذا جاز في المدة والزمان أن تكون ذاته مبينة لهذه الحوادث ، من جانب الأزل بينونة غير متناهية ، مع أنه يكون مقارناً للعالم في جانب الأبد . فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن ذاته مبينة للعرش يبعد

(١) يليه (س) بينا (هـ)

غير متناه ، مع أنه يكون مختصاً بالحيز والجهة ؟ والجواب : إنا إذا أشرنا إلى شيء مختص بحيز وجهة ، فقد حصل هناك شيء . وذلك الشيء هل له وجود في سائر الجوانب الستة أم لا ؟ أما الثاني فهو باطل . لأنه يلزم عليه أن يكون إله العالم جوهرأ فردأ ، وجزءأ لا ينجزأ ؟ وذلك باطل بالاتفاق . بقي القسم الأول فنقول : الحاصل في كل واحد من الأحياز التي لا تنقسم . إما أن يكون عين الحاصل في الحيز الآخر^(١) أو غيره ؟ فإن كان الأول لزم أن يكون الذات الواحدة حاصلة في الأحياز الكثيرة دفعة واحدة ، وذلك معلوم الامتناع ببدئية العقل . وأيضأ : فلو عقل ما ذكرتم ، فلم لا يعقل أيضاً أن يقال : العرش جوهر فرد ، وجزء لا ينجزأ وهو بعينه حاصلاً في الأحياز الكثيرة ؟ وعلى هذا التقدير ، فلم يجوز أن يكون إله العالم هو نفس العرش ؟ وحينئذ يلزم إبطال القول باثبات الصانع وهو باطل . قوله : « لم لا يجوز أن يكون مركباً من الأجزاء إلا أن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والتمزق » ؟ قلنا : لأننا بينا أن الأجزاء الشاغلة للحيز ، يجب كونها متساوية في تمام الماهية ، وحينئذ يلزم جواز التفرق والتمزق ، ولأنه لو عقل ما ذكرتم ، فلم لا يجوز أن يقال : إله العالم هو العرش نفسه ؟ وهو وإن كان مركباً من الأجزاء والأبعاض إلا أن يقال : إله العالم هو العرش نفسه ؟ وهو وإن كان مركباً من الأجزاء والأبعاض إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق ، وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل . أما قوله « لم لا يجوز أن يكون البارئ تعالى مبايناً للعرش بينونة غير متناهية » ؟ فنقول : هذا باطل . وذلك لأن ذات البارئ تعالى ، لا بد وأن يكون متناهياً محدوداً من جانب التحت وإلا لزم أن يكون العالم حاصلاً في ذات البارئ تعالى وهو محال بالاتفاق ، وإذا ثبت لذات البارئ حد ونهاية من جانب التحت ، وثبت أيضاً للعالم حد ونهاية ، فحينئذ يلزم أن يكون البعد بين البارئ وبين العالم محدوداً بهذين الحدين ، وذلك^(٢) [لا] يوجب كون ذلك البعد متناهياً ، فالقول بأنه غير متناه يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال . وهذا بخلاف قولنا : إنه تعالى

(١) الجزء الآخر (ص) الحيز الأجزاء (د)

(٢) وذلك يوجب كون البعد (د)

موجودا في الأزلى ، فإن الأزلى ليس عبارة عن وقت معين ، وحد محدود ، حتى يقال : البعد بين ذلك الوقت المعين وبين هذا الوقت الذي نحن فيه ، بعد غير متناه ، بلى الأزلى عبارة عن نفي الأولية من غير أن يكون ذلك عبارة عن وقت معين ، وحد محدود . وأما ههنا فيتقدير أن تكون ذات الله تعالى مباينة للعالم بالحيز والجهة ، وجب أن يكون ذات الله محدودا من جهة التحت ، فيكون ذلك الحد طرفا معينا ، وحدا معينا ، فيكون البعد بينه وبين طرف العالم محدودا بهذين الطرفين ، فيمتنع وصفه بكونه غير متناه . وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

الحجة الحادية عشر : إنه تعالى لو كان حاصلا في حيز معين لكتنا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء ، فلما أن يمكنه الدخول فيه ، والنشوء فيه وإما أن لا يمكن ، فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والماء اللطيف ، فحيث يكون قابلا للفرق والتمزق ، وإن كان الثاني فحيث يكون صلبا كالحجر الصلب الذي يمتنع النفوذ فيه ، فيرجع حاصل هذا القول : إلى أن إله العالم عند القائلين بالمكان والجهة : شيء رقيق كالماء والهواء [أو شيء صلب كالحجر^(١)] فيكون [هذا القابل أما الهواء اللطيف وأما الحجر الصلب^(٢)] فيكون حاصل قوله : إنه حصل فوق العرش حجر صلب : جارئ مجرى جبل عظيم ، وهو بعينه^(٣) ذلك الجبل . ومعلوم أن هذا القول بعيد عن العقل جدا .

الحجة الثانية عشر : وهي حجة استقرائية اعتبارية - فنقول : إنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأكمل ، كانت القوة الفاعلة المؤثرة فيه أضعف وأنقص . وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أنقص وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلة فيه أقوى وأكمل ، وتقريره : إنا وجدنا الأرض أكتف الأجسام وأقواها حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا قبول الأثر

(١) من (١)

(٢) من (٢)

(٣) وهو بنيد ذلك الجبل (س)

فقط ، فاما أن يكون للأرض الخالية تأثير في غيره ، فقليل جداً . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فإن الماء جاري بطبيعته ، فإذا اختلط بالأرض أثر فيه أنواعاً من التأثيرات وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى في التأثير من الماء .

ولذلك قال بعضهم : « إن الحياة لا تكمل إلا بالنفس » وزعموا : أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق ، وأما النار فإنها الطف من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية في التأثير ، فإن بقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة - أعني : المعادن والحيوان والنبات - وأما الأفلاك فإنها لما كانت الطف من الأجرام العنصرية ، لا جرم كانت هي المستولية على هذه العناصر بالتمزيج والتركيب ، وهذا على قول أكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون : أجرام الأفلاك ليست صليبية ، بل هي جارية بجرى الأنوار اللطيفة .

وإذا ثبت هذا . فنقول : هذا الاستقراء يدل على أن الشيء كلما كان أكثر جرمة وحجباً كان أقل قوة وتأثيراً ، وكلما كان أقوى قوة وتأثيراً ، كان أقل حجمية وجرمة ، وإذا كان كذلك فهذا الاستقراء يفيد ظناً قوياً أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإيجاد ، وجب أن لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمة ، والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وإن كان بحثاً استقرائياً ، إلا أنه عند الاعتبار العام ، يفيد كونه سبحانه منزهاً عن الجسمية ، والاختصاص بالحيز ، والجهة . [والله أعلم ^(١)]

(١) من (٤) .

الفصل السادس

في حكمية مشبهات مثبتي الجسمية والكان

اعلم : أن القوم عولوا على وجوه من الكلمات :

فالشبهة الأولى : [من شبهات مثبتي الجسمية^(١)] أن قالوا : لما خلق الله تعالى العالم ، فلما أن يقال : إنه خلقه في ذاته ، أو في خارج ذاته . والأول باطل بالاتفاق لأنه يلزم أن تكون ذاته غالبة للفاذورات . والثاني يقتضي كون العالم واقعا خارج ذات الله تعالى ، مباينا عن ذاته ، فيكون الله تعالى مباينا للعالم بالحيز والجهة ، فأما القول بأن العالم واقع [لا^(٢)] في ذات الله ولا في خارج ذات الله تعالى ، فهذا مما لا يقبله العقل البتة .

الشبهة الثانية : قالوا : لا شك أن هذا العالم موجود ، وذات الله تعالى موجود أيضا ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بجهة من الجهات الست . وأما الذي لا يكون ساريا ولا مباينا عنه في شيء من الجهات ، فهذا هو العدم المحض ، والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع ، وذلك باطل ، ألا ترى أنا إذا قلنا في الشيء : إنه غير حاصل في الدار ، وغير حاصل أيضا خارج الدار ، كان هذا تصريحاً بكونه عدما محضاً

(١) من (مر) وإن (ط)

(٢) من (ز)

[ونفيا صرفا ، فثبت أنه تعالى لو لم يوجد خارج العالم كان معدوما محضا⁽¹⁾]
وذلك باطل . فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم .

الشبهة الثالثة : لا نزاع بين المسلمين في أنه تعالى عالم بالجزئيات .
فنقول : العالم بالجسمانيات لابد وأن يكون جسما حاصلًا في الحيز . والدليل
عليه : أنا إذا تخيلنا مريعا مجنحا بمريعين منساوين . فتحن نميز في خيالنا بين
هذين المريعين الواقعين على هذين الطرفين ، وهذا الامتياز إما أن يكون واقعا
في الوجود الخارجي ، أو في الوجود الذهني . والأول باطل لأنه يمكننا أن نتخيل
هذه الصورة حال كونها معدومة في الخارج . فثبت : أن هذا الامتياز واقع في
الذهن ، وليس ذلك الامتياز بسبب حصول الامتياز في الماهية ولوازمها ، لأن
الماهية ولوازمها مشترك فيها بين هذين المريعين ، فوجب أن يكون سبب هذا
الامتياز شيء من العوارض . لكن الامتياز في العوارض لا يحصل إلا عند
التغاير في القابل فإن الصورتين لو اجتمعتا في محل واحد ، وفي قابل واحد ،
لكان كل ما يعرض عارضا لأحدهما ، كان هو بعينه عارضا للآخر ، وحينئذ
يصير ذلك العارض مشتركا فيه . فلا يكون موجبا للتغاير والتباين فثبت أنه لا
يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المريعين الواقعين على الجانبين إلا إذا
كان محل أحدهما غير محل الآخر ، فثبت أن المدرك لهذه الصورة لا بد وأن يكون
جسما منقسما ، فثبت أنه تعالى مدرك للجزئيات ، وثبت أن كل من كان مدركا
للجزئيات ، وجب أن يكون جسما حاصلًا في الحيز والجهة ، ينتج : أنه تعالى
حاصل في الحيز . وأعلم : أنه ثبت بالوجه الذي ذكرناه : أن إدراك الجزئيات
لا يحصل إلا عند حصول الجسمية . ثم إن الفلاسفة قالوا : لكنه ليس
بجسم ، فيمتنع كونه مدركا للجزئيات . والمجسمة قالوا : لكنه مدرك
للجزئيات ، فوجب كونه جسما .

الشبهة الرابعة : إنه تعالى ذات موصوف بالصفات ، وكل ما كان كذلك
فلا بد وأن يكون جسما حاصلًا في الحيز . بيان الأول : أنه تعالى عالم قادر ،

(1) من (د)

والمعقول من كونه ذاتا قائما بالنفس ، مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا .
ولذلك فإنه يمكن أن نعقل كونه ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما
قادراً ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فثبت : أن العلم والقدرة صفتان قائمتان
بالذات . وبيان أن كل ما كان موصوفاً بالصفات فلا بد وأن يكون جسماً
حاصلاً في الحيز : هو أن المعقول من قيام الصفة بالذات كون الصفة حاصلة في
تلك الجهة المعنية ، تبعاً لحصول محلها في تلك الجهة . فلما إذا وقعنا هذا المعنى
من العقل فحينئذ لا يبقى في العقل تفاوت بين الذات وبين الصفة . وحينئذ لا
يكون كون أحدهما ذاتاً والآخر يجب أن يكون حاصلاً في الحيز ، لزم القطع
بكونه تعالى حاصلاً في الحيز . والحاصل : أنه ثبت أنه لا معنى لا تصاف الذات
بالصفة إلا حصول الصفة في الجهة المعنية ، تبعاً لحصول محلها في تلك الجهة .

ثم إن المعتزلة قالوا : لكنه يتمتع كونه تعالى حاصلاً في الحيز ، فيمتنع
كونه موصوفاً بالصفات .

والمجسمة قالوا : لكنه ثبت كونه موصوفاً بالصفات ، فوجب الجزم بكونه
تعالى حاصلاً في الحيز .

الشبهة الخامسة : إني رأيت مناظرة طويلة ، جرت بين مثبته وموحده ،
فلخصت تلك المناظرة وضممت إليها زوائد كثيرة . وهي هذه : قالوا : لا شك
أن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما مجانباً للآخر أو مبيناً عنه . والمراد
من المجانبية كون كل واحد منهما بجانب الآخر ، أي أن^(١) يكون أحدهما سارياً
في الآخر . وهذا هو المراد من لفظ المجانبية ، فليكن المراد معلوماً منه ، إذا ثبت
هذا فنقول : كون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون بخصوص كونه
جوهرًا ، أو بخصوص كونه عرضاً ، أو لامر مشترك بين الجوهر والعرض ،
وذلك المشترك إما الوجود أو الحدوث والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن
تكون العلة لذلك الحكم هي الوجود فقط ، والباري تعالى موجود فوجب الجزم
بأنه تعالى لا بد وأن يكون إما مجانباً للعالم ، أو مبيناً عنه بالجهة .

(١) أي أن : (س) الآخر أن يكون (و)

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات ، ونحن نذكرها :

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانباً للآخر ، أو مبايناً عنه بجهة . فنقول : هذا الحكم لا بد له من علة . والدليل عليه : هو أن المدعوم لا يصح فيه هذا الحكم ، وهذه الموجودات التي في الشاهد يصح فيها هذا الحكم ، ولولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم ، وإلا لامتنع حصول هذا الامتياز .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أنه يمتنع تعليل هذا الحكم ، بخصوص كونه جوهرًا ، أو بخصوص كونه عرضًا . والدليل عليه : أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا ، لصدق على الجوهر أنه ينقسم إلى ما يكون مجانباً لغيره ، وإلى ما يكون مبايناً عنه . ومعلوم أن ذلك باطل ، لأن الجوهر يمتنع أن يكون مجانباً لغيره ، وبهذا الطريق يظهر أن المقتضى لهذا الحكم ، ليس كونه عرضاً أيضاً ، لامتناع كون العرض مبايناً لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة : في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث . ويدل عليه

وجوه :

الأول : إن الحادث عبارة عن وجود سبقه عدم ، والعدم غير داخل في العلية وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود .

والثاني : إنه لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث ، لكان الجاهل بكون السماء محدثة ، وجب أن يكون جاهلاً بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات ، التي في هذا العالم ، إما أن تكون مجانباً لها ، أو مبايناً عنه بالجهة ، لأن المقتضى للحكم إذا كان أمراً معنياً ، فالجاهل بذلك المقتضى بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم ، ألا ترى أن الموجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم ، وإلى المحدث ، لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود يكون مانعاً للتقسيم بالقدم والحادث ، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض مفرعاً على كونه ملوناً ، لا جرم كان اعتقاد أن الشيء غير ملون ، مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض . ولما رأينا أن الدهري الذي يعتقد قدم السموات

والأرضين لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات إما أن تكون مجانية للأرضين ،
أو ميانية عنها بالجهة ، علمنا : أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : وهو أن كون هذه السموات والأرضين محدثة ، أمر علم
بالدليل . [ووجب كونها إما مجانية ، وإما ميانية أمر معلوم بالضرورة ،
والوصف الذي يعلم بالدليل ^(١)] يتمتع جعله أصلا للوصف الذين تعلم ثبوته
بالضرورة .

ثبت بهذه الوجوه : أن المقتضى لقولنا : إن هذه الأشياء ، إما أن تكون
مجانبة ، أو ميانية ، ليس هو الحدوث .

المقدمة الرابعة : إنه لما كان المقتضى لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود
والباري تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه تعالى إما مجانيا للعالم ، أو ميانا
عنه ، حاصلًا في حقه ، وجب أن يكون هذا الحكم حاصلًا في حق الله تعالى .
واعلم أننا نفتقر في تقرير هذه المقدمة إلى بيان أن الموجود حقيقة واحدة في
الشاهد وفي الغائب . وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة .

الشبهة السادسة : قالوا : جميع العقلاء مجبولون بأصل الخلق على اعتقاد
أن الله تعالى موجود فوق العالم . فإننا نراهم مع اختلاف أديانهم ، وتباين
مذاهبهم ، مجبولين عند الدعاء والخضوع والخشوع على رمي الأبصار إلى جهة
فوق ، وعلى رفع الأيدي إلى تلك الجهة ، ولو أن الناس تركوا على أصل
الخلق ، ومقتضى الجبلية الأصلية لم يعتقدوا إلا أن إله العالم موجود في جهة
فوق . وإذا كان هذا المعنى مما تشهد به فطرة العقل ، وجب أن يكون القول به
حقا .

الشبهة السابعة : إن جميع كتب جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام مملوءة
من كونه في جهة فوق . أما القرآن فقد جاء فيه كونه على العرش بصريح اللفظ

(١) من (٥)

سبع مرات^(١) وذكر أيضا : « وهو القاهر فوق عباده^(٢) » ونوله : « إليه يصعد الكلم الطيب^(٣) » والألفاظ الدالة على النزول والتنزيل كثيرة جدا والآيات المشتملة على لفظ إلى الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحسد ، وليس في القرآن البتة لفظ يدل على نفى الجهة . فلو كان الدين الحق عنده نفى الجهة ، لكان من الواجب أن يذكر ذلك مرة واحدة . فلما أثبت الجهة في آيات لا حصر لها ، ولا حد لها ، ولم يذكر البتة نفى الجهة ، علمنا أنه تعالى كان مصرا على إثبات الجهة .

وأما الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ فلا حصر لها ولا حد .

وأما التوراة : فمملوءة من هذه المعاني ، وهذا يدل على أن الأنبياء والرسل عليهم السلام كانوا متفقين على إثبات الجهة لله تعالى .

وليس لقائل أن يقول : إنا نذكر هذه الألفاظ تأويلات^(٤) ، وذلك لأن

(١) في السور الآية ١ - الاعراف ٢ - يونس ٣ - الرعد ٤ - طه ٥ - الفرقان ٦ - السجدة ٧ - الحديد

(٢) الأنعام ١٨

(٣) فاطر ١٠

(٤) اعلم : أن كثيرين من اليهود ، يؤولون - والتأويل هو الصحيح - لأن على طريقة المحكم والتشابه . قال موسى بن ميمون المتوفى ٦٠٢ هـ في دلالة الحائرين ما نصه :

« ينبغي أن يرى الصغار ، ويعلم في الجمهور : على أن الله عز وجل : واحد . ولا ينبغي أن يعبد سواه . كذلك ينبغي أن يقدروا بأن الله ليس بجسم ، ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلا ، في شيء من الأشياء ، ولا وجوده شبه وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحي منها ، ولا علمه شبه علم من له علم منها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط . بل بنوع الوجود . أعني أن يقرر عند الكل : أن ليس علمنا وعلمه ، أو قدرتنا وقدرته ، تختلف بالأكثر والأقل والأضعف والأصغف ، وما أشبه . إذ القوي والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ، يجمعها حد ما واحد . وكذلك كل نسة إنما تكون بين شيئين ، تحت نوع واحد . وقد تبين ذلك أيضا في العالم الطبيعية . بل كل ما ينسب إليه تعالى مابين لصفائنا ، من كل جهة ، حق لا يجمعها حد أصلا . وكذلك وجوده ووجود ما سواه ، إنما يقال عليها وجود ، بالاشتراك الاسم . كما سألين . وهذا التقدير يكتفي للصغار والجمهور في إقرار أذهانهم ، على أن ثم موجودا كاملا ، لا جسم ، ولا قوة في جسم ، هو الإله ، ولا يلحقه نحو من انتهاء النقص ، ولذلك ليس يلحقه انفعال أصلا . . . »

فاعلم يا هذا . أنك متى اعتقدت تجسيدا ، أو حالة من حالات الجسم ، فذلك تستمر غير الرب وغيبه وتوقد نار مسخه . وإن كارهه وعدوه وخصمه . أشد من عابد الوثن بكثير . وإن خطر =

الذين الحق لو كان هو التنزيه الذي ذكرتموه ، لكان من الواجب أن يرد في هذه الكتب الإلهية ما يدل على تقرير هذا الأصل العظيم ، وعلى تأكيد بصريح اللفظ ، حتى يصير الحق معلوما ، وحينئذ نصرف بقية الألفاظ إلى التأويل . ولما لم يرد في شيء من الكتب الإلهية البتة ما يدل على التنزيه الذي تذكرونه^(١) . ورأيتهما مملوءة بالألفاظ الدالة على كونه تعالى موجودا في الفوق . علمتا : أن مذهب الأنبياء والرسل - عليهم السلام - هو هذا المذهب . وأن الذي تقولونه ، يخالف لأديانهم ومذاهبهم . فهذا تقرير شبهات القوم في هذا الباب .

الشبهة الثامنة : ثبت أنه يجوز رؤية الله تعالى ، والرؤية متمتعة إلا إذا كان الرائي مقابلا للمرئي ، أو في حكم المقابل له ، وذلك يقتضي كون الإله تعالى في الجهة . والحاصل أن جواز الرؤية مشروط بالمقابلة . ثم قالت المشبهة : ثبت جواز الرؤية فوجب القول بكونه تعالى في الجهة . وقالت المعتزلة : يمتنع كونه تعالى في الجهة ، فوجب أن تمتنع رؤيته [والله أعلم بالصواب^(٢)]

= ببالك : أن معتقد التجسيم معذور ، لكونه ربي عليه ، أو لجهله ، وقصور إدراكه . فذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن ، لأنه ما بعيد ، إلا لجهل ، أو لفرية على منهج آباءهم الذي بين أيديهم . وإن قلت : إن ظاهر النص يلقبهم في هذه الشبهة ، كذلك فاعلم : أن عابد الوثن ، إنما دعاه لعبادته خيالات وتصورات ناقصة . فلا عذر أن لا يقلد المحققين السابقين ، إن كان مقصرا عن النظر ، اهـ [ص ٨٥ - ٩١ ج ١ دلالة الحائرين - تحقيق الأستاذ الدكتور حسين آقاي] .

هذا . وقد كتب أستاذ علم مقارنة الأديان العلامة الأستاذ الشيخ رحمت الله بن خليل الرحمن الهندوي [١٢٣٣ - ١٣٠٨ هـ] في كتابه القديم « إظهار الحق » في الجزء الأول ، فصلا عن المحكم والمتمشابه في لغة التوراة والانجيل . وبين أن أهل الكتاب كتبوا : أن الله منى ، ويقصدون من لفظ الله ، لفظ ملاك ، وأن الله تصارع مع يعقوب ويقصدون أن المصارع ليعقوب هو ملاك ، وأن الله مثل إنسان له رأس ويدان ، ومع هذا الذي كتبوه ، الذي يدل ظاهره على أن الله جسم . كتبوا أيضا أن الله ليس كمثله شيء ولا يشبه البشر . والإمام ابن تيمية يشك في كتابه الجواب الصحيح ، ما معناه : إن الذي أرفع النصاري في القول بالتثليث : ظاهر آيات في الانجيل تدل على الأب والابن . ويقول هم : إذا أولتم وتركتهم الظاهر . عرفتم الحق .

(١) تذكرونه في آياتها (٢)

(٢) من (و)

الفصل السابع

في الجواب عن تلك الشبهات

أما الجواب عن الشبهة الأولى والثانية : فقد تقدم في الفصل الأول على سبيل الاستقصاء . وذلك لأن قولنا : إن إثبات موجود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارجه : محال ؛ إما أن يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا ، أو استدلاليا . وبطل كونه ضروريا للوجوه الكثيرة المذكورة فوجب أن يكون استدلاليا . لكن صحة الدلائل التي ذكرتموها موقوفة على إبطال هذا ، فلو ثبت إبطال هذه المقدمة ، بتلك الدلائل ، لزم الدور ، وهذا هو الجواب المعتمد الذي يعول عليه .

وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فإنه سلم : أن الجزم بهذه المقدمة حاصل إلا أنه زعم : أن الجازم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل ، وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات^(١) [باطل غير ملثفت إليه] .

ولفائل أن يقول : اتسلمون أن الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البدئية الأولية ، أو لا تعترفون ؟ فإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة أضعف من الجزم الحاصل في البدئيات ، فحينئذ يفتر الجزم بهذه المقدمة [إلى الدلائل المنفصلة وعند هذا

(١) انظر التعليق رقم ٧ ورقم ٧ مكرر في الفصل الخامس . وبعد كلمة المحسوسات في (س) : العاجز عن الانتقال والحركة . . . الخ أي يوجد تقديم وتأخير . وقد ضبطناه من الفصل الخامس

فلا حاجة بنا في هذا المقام إلى بيان : أن الحاكم بهذه المقدمة ^(١) هو الوهم أو غيره . وأما إن اعترفتم بأن الجزم بهذه القضية يساوي الجزم بالبدييات . فنقول : إن العلم بأن أحد الجزمين حاصل من العقل الصادق ، وأن الجزم الثاني حاصل من الوهم الكاذب ، أمر علم ضروري أو نظري ؟ فإن كان علما ضروريا ، كان العلم الضروري حاصلًا بأن الحكم [بأن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة حكم ^(٢)] كاذب . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كذب هذه القضية معلوما بالضرورة . وقد كنا فرضنا : أن الجزم بصحتها يساوي الجزم بالبدييات في القوة . هذا خلف . وإن كان ذلك العلم مستفادا من الحجة والدليل ، فحينئذ تنوقف صحة البدييات ، على هذا النظر والدليل ، لكن العلم بصحة النظريات ، موقوف على العلم بالبدييات . فيلزم الدور ، والدور باطل . فكان العلم بصحة هذه البدييات موقوفا ، على مقدمة باطلة ، والموقوف على الباطل باطل ، فيلزم القبح في كل البدييات ، وذلك باطل قطعًا . فعلمنا : أن الجواب الذي عول عليه الشيخ الرئيس ههنا فيه هذا البحث الغامض [وأله أعلم ^(٣)] .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه بناء على أن إدراك الشيء ، لا يتم إلا عند حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، والاستقصاء التام فيه . قد سبق .

والجواب عن الشبهة الرابعة : إنها مبنية على أن معنى حصول الصفة في الموصوف : حصول تلك الصفة في ذلك الحيز ، تبعًا لحصول تلك الذات فيه . وهذا باطل . لأن حصول تلك الذات في هذا الحيز صفة لتلك الذات ، قائمة بها ، فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم ، لوجب أن يكون حصوله في الحيز مسبوقًا بحصول آخر في ذلك الحيز ، وذلك يوجب التسلسل وهو محال .

والجواب عن الشبهة الخامسة : من وجوه :

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

الأول : إن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد ، فإنه يجب أن يكون أحدهما مجانباً للآخر ، أو مباينة له بالجهة . وهذه المقدمة ممنوعة . وبيانها من وجوه : الأول : إن جمهور الحكماء [أثبتوا موجودات غير مجانية لهذا العالم الجسماني ، ولا مباينة عنه بالجهة . وذلك لأنهم^(١) أثبتوا العقول والنفوس الفلكية ، والنفوس الناطقة ، وأثبتوا الهيولى ، وزعموا أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ، ولا حالة في التحيز ، ولا يصدق عليها أنها مجانية لهذا العالم ، ولا مباينة ، عنه بالجهة . الثاني : إن جمهور المعتزلة أثبتوا إرادات وكراهات موجودة لا في عمل ، وفناء لا في عمل ، إذا خلقه الله تعالى . يعنون به جميع الأجسام . وهذه الأشياء لا يصدق عليها أنها مجانية للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة . الثالث : إنا نقيم الدلالة القاطعة على أن الإضافات موجودات في الأعيان . ثم نبين أنه يمتنع كونها مجانية للعالم أو مباينة عنه بالجهة . وذلك يبطل كلامهم .

أما بيان كون الإضافات موجودات في الأعيان : [فقد ذكرناه في باب أقسام الأعراض . وأما بيان أنه لما كانت الإضافات موجودة في الأعيان^(٢)] فإنه يمتنع أن يصدق عليها كونها مجانية للذوات أو مباينة عنها بالجهة ، فهو أنه لو كان الأمر كذلك ، لزم أن يقوم بنصف الأب ، نصف الأبوة ، ويثقله لثقلها . ومعلوم أن ذلك باطل ، فيثبت أن كون هذه الإضافات سارية في ذات الأب ، قول محال . وأيضا يمتنع أن يقال إن هذه الإضافات مباينة بالجهات عن ذات الأب ، وإلا لزم كون الأبوة جوهرًا قائمًا بذاته وهو محال . فثبت بهذه البراهين : وجود موجودات لا يصدق عليها أنها مجانية للجسم ، أو أنها مباينة عن ذات الجسم بالجهة ، فيثبت بهذا بطلان هذه المقدمة .

السؤال الثاني : سلمنا : أن كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانبًا للآخر ، أو مباينة عنه بالجهة ، لكن كون الشيء بحيث يصدق

(١) من (ر)

(٢) من (ز)

عليه إما كذا وإما كذا : إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام إليها لكن قبول القسمة حكم عديمي والعدم لا يعمل .

وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عديمي [لأن الأصل للقبول حكم عديمي ^(١)] فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عديماً . وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عديمي ، لأنه لو كان أمراً ثبوتياً ، لكان صفة من صفات الشيء ، المحكوم عليه ، بكونه قابلاً . والذوات قابلة للصفات القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه . ويلزم التسلسل . وهو محال . وإنما قلنا : إنه لما كان أصل القبول حكماً عديماً ، كان قبول القسمة أيضاً كذلك . لأن قبول القسمة قبول مخصوص ^(٢) [وتلك الخصوصية . إن كانت صفة موجودة ، لزم قيام الوجود بالعدم ، وهو محال ، وإن كانت عديمة ، لزم القطع بأن قبول القسمة عديمي . وإذا ثبت أنه حكم عديمي ، امتنع تعاليه . لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالاً . فثبت : أن قبول القسمة ^(٣)] لا يمكن تعليله .

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام المعللة ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضاً ؟ قوله : ولأن كونه جوهرًا ، يمنع من المجانية ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين ، قلنا : ما الذي تريدونه بقولكم : الموجود في الشاهد يتقسم إلى المجانب ، وإلى المباين بالجهة ؟ إن أردتم به أن الموجود في الشاهد قسمان :

أحدهما : الذي يكون مجانباً لغيره ، وهو العرض . والثاني : الذي يجب أن يكون مبايناً لغيره بالجهة وهو الجوهر ، فهذا مسلم . لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين ، فإن عندنا وجوب كونه مجانباً بغيره ، معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثاني مبايناً عن غيره

(١) من (س)

(٢) قبول مخصوص . وما لا ينفك عن الحدث ، فهو محدث ومن أول تلك الخصوصية في (س) مثل سائر المخطوطات

(٣) من (ن)

بالجهة ، معلل بكونه جوهرًا ، فبطل قولكم : إن خصوص كونه عرضًا ، وخصوص كونه جوهرًا لا يصلحان لعلية هذا الحكم ، وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين الحكمين حكم واحد ، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد ، فهذا باطل لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين ، لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد ، ففصلًا عن أن يثبت في جميعها ، لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض ، فإن كان جوهرًا امتنع كونه مجانيًا لغيره ، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام ، وإن كان عرضًا امتنع كونه مابيًا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام ، فثبت بما ذكرنا : أن الذي قالوه مغالطة . والخاص : أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون مجانيًا لغيره ، أو مابيًا عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا ، أو بخصوص كونه عرضًا . ونحن بينا : أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللن بمثلين مختلفتين .

السؤال الرابع : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا ، ولا بخصوص كونه عرضًا . فلم قلتم : إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : سبرنا وبحثنا فلم نجد قسمًا آخر إلا أننا بينا في الكتب المنطقية : أن عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم ، وقد قررنا : أن التقسيمات المنتشرة لا تفيد الظن فضلًا عن اليقين .

السؤال الخامس : سلمنا أن عدم الوجدان يفيد وجدان العدم ، إلا أننا نذكر وجوهاً أخرى ههنا ، سوى الحدوث والوجود . وبينانه من وجهين :-

الأول : إنه يحتمل أن يكون المقضى لقولنا : الشيء إما أن يكون مجانيًا للعالم أو مابيًا عنه . هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه ، وذلك لأننا نقول : كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما ، فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر^(١) وهذا هو المابية في الجهة . فثبت أن

(١) من (٥)

المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحسن ، وعلى هذا التقدير فما لم يقيموا الدلالة على أنه تعالى مشارا إليه بحسب الحسن فإنه لا يمكن أن يقال : إنه يجب أن يكون إما مجانباً للعالم أو مبايناً عنه بالجبهة ، لكن كونه تعالى بحيث تصح الإشارة إليه بحسب الحسن ، هو عين ما وقع النزاع فيه - وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك يقتضي إلى الدور ، وأنه باطل .

الثاني : إنه لا شك أن الجوهر والعرض يخالفان ذات الله تعالى ، والأمر الذي به يخالفان ذات الله وصفاته ، مفهوم مشترك بينهما ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول القسمة إلى المجانب وإلى المباين ، هو ذلك المفهوم المشترك ؟

السؤال السادس : سلمنا المحصر ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول هذه القسمة هو الحدوث ؟ [قوله : [الحدوث^(١)] ماهية مركبة من العدم والوجود ، قلنا الممكن هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، وكون الشيء بحيث ينقسم إلى المجانب والمباين معناه قبول الانقسام إلى هذين القسمين .

فالقابلة إن كانت صفة وجودية كانت كذلك في الموضوعين ، وإن كانت صفة عدمية فهي كذلك في الموضوعين ، فتعليل أحدهما بالآخر يقتضي إما تعليل وجود بوجود ، أو تعليل عدم بعدم ، ولا امتناع في واحد من هذين الأمرين .

أما قوله ثانياً : « لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم » قلنا : لم قلتم : إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بموجبات الصحة والمرض ، لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض . وجهل الدهريين بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين ، لا يوجب جهلهم بوجود هذا العالم ؟ وأيضا : إن كان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ، لكان العلم بالمؤثر ، أولى أن يوجب العلم بالآثر فعل هذا التقدير لو كان المقتضى للانقسام إلى المجانب وإلى المباين بالجبهة

(١) من (س)

هو الوجوب لكان كل من علم كون الله تعالى موجودا ، وجب أن يلزم من ذلك العلم ، علمه بكونه تعالى مجانيا لغيره أو مبائنا لحيزه بالجهة ، ومعلوم أن ذلك باطل . لأن جمهور أهل التنزيه على كثرتهم وقوة خواطرمهم ، يعلمون كونه تعالى موجودا ، مع أنه لا يخطر ببالهم البتة وجوب كونه تعالى إما مجانيا للعالم أو مبائنا عنه بالجهة . فيطل قولهم .

وأما قوله ثالثا : « كونه محدثا وصف معلوم بالدليل ، وكون السموات إما مجانبة للأرض ، أو مبائنة عنها بالجهة معلوم بالضرورة ، والشئ المعلوم بالضرورة لا يمكن تعليله بالشئ الذي لا يعلم إلا بالنظر » قلنا : فهذا ممنوع ، فإننا بينا في كثير من الأشياء : أن الأثر معلوم بالضرورة ، والاستدلال معلوم بالنظر .

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم [ليس ^(١)] هو الحادث . وأنه هو الوجود . لكن لم قلتم : يلزم حصول هذا الحكم في حق الله تعالى ؟ وبإيانه : أن هذا المطلوب إنما يلزم لو كان وجود الله تعالى مساويا لوجود الممكنات . وهذا إنما يصح إن قلنا : إن وجود الله تعالى صفة قائمة بمهايمته . والكرامية لا يقول أكثرهم بذلك .

السؤال الثامن : إنه قد يحصل المقتضى ، ولكن يتخلف عنه الحكم . إما لأن المحل غير قابل ، وإما لأن الشرط فائت ، ألا ترى أن كون الحي حيا يصح قبول الشهوة والنفرة والألم واللذة والجهل والموت . ثم إنه تعالى حي ، مع أن شيئا من هذه الأحكام لا يصح عليه ، إما لأن ذاته تعالى غير قابلة لهذه الأحكام ، أو لأن قبول هذه الأحكام موقوف على شرط ، يمنع حصوله في حق الله تعالى . فلم قلتم : لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟

السؤال التاسع : [إن ما ذكرتم إن دل على أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو الوجود فههنا ما يدل على أنه ليس الأمر كذلك ، فإنه لو كان ^(٢)]

(١) من (س)

(٢) من (د)

المقتضى لقبول الانقسام إلى الجانب وإلى المباين هو الوجود .

ثم إن الوجود [حاصل بالسوية . فوجب أن ينقسم الجوهر ، إلى ما يكون مجانباً ، وإلى ما يكون ^(١) مبايناً بالجهة . ومعلوم أن انقسام الجوهر إلى هذين القسمين : محال . ولزم أيضاً في العرض أن ينقسم إلى هذين القسمين . ومعلوم أنه محال . فإن قالوا : إن كل جوهر وعرض ، فإنه يصح أن يكون منقسماً إلى هذين القسمين ، نظراً إلى كونه موجوداً . وإنما يمنع ذلك الانقسام ، نظراً إلى مانع منع منه ، وهو خصوصية ماهيته . فنقول : فهذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور ، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود ، لاحتمال أن تكون خصوصية تلك الماهية ، مانعة من ذلك الحكم .

السؤال العاشر : إن ما ذكرناه من الدلائل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة المطلوبة باطلة قطعاً . فالأول : إن كل ما سوى الله فإنه محدث ، فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما ، فنقول : هذه الصحة حكم مشترك ، فلا بد لها من علة مشتركة والمشارك إما الحدوث وإما الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث ، لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء يتمتع كونه معللاً بالتأخر ، فثبت : أن صحة الحدوث لا يمكن أن تكون معللة بالحدوث ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فوجب أن يكون كل موجود بحيث يصح أن يكون محدثاً ، ومعلوم أنه باطل . والثاني : إن كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانباً للآخر ، أو مبايناً عنه في أي جهة كان ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والباري تعالى موجود فيلزم أن يصح على الباري كونه مجانباً للعالم أو مبايناً عنه بأي جهة كانت ، وذلك يقتضي جواز الحركة على الله تعالى ، وهو محال . والثالث : وهو أن كل موجود في الشاهد ، فهو إما حجم وإما قائم بالحجمية ، ثم نذكر التقسيم الذي ذكرتم إلى آخره ،

(١) من (س)

فيلزم أن يكون الباري تعالى ، إما حجبا وإما قائما بالحجم . وأكثر الكرامية لا يقولون به .

واعلم أنا إنما طرأنا في الكلام على هذه الشبهة ، لأن الكرامية يقولون عليها ، ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تهذيبها وترتيبها ، أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ليظهر ضعفها . والله أعلم .

والجواب عن الشبهة السادسة وهي رفع الأيدي إلى السماء . فنقول : إن رفع الأيدي إلى السماء إنما كان لأجل أن السماء منزل الميركات والخيرات . فإن الأنوار إنما تنزل منها والماء إنما ينزل منها وإذا ألف الإنسان حصول الخيرات من جانب ، مال طبعه إليه ، فهذا المعنى هو الذي أوجب رفع الأيدي إلى السماء وتوجه الأبصار إليها .

والذي يدل عليه : أن الموضع الذي من السماء : يكون فوق لأهل بلد ، يكون مينا لأهل بلد آخر ، ويسارا لأهل بلدة ثالثة . والدليل عليه : أن الشمس إذا كانت في أول السرطان ، فإن الضوء ينزل إلى أعماق الأبار في مكة والمدينة ويضيء جميع جوانب البشر ، وليس الأمر كذلك في البلاد الشمالية ، وهذا مما يعرفه جميع العوام الذين سافروا في البلاد . وإذا ثبت هذا فنقول : إن أهل كل بلد ، يرفعون أيديهم إلى الجانب الذي هو فوقهم ، فإن كان إله العالم كائنا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة ، لزم أن يكون [إله العالم^(١)] كائنا لا فوق البلدة الثانية ، بل إما على يمينها ، أو على يسارها ، أو جهة أخرى . وحيث لا يلزم من رفع الأيدي إلى السماء كون الإله فوق ذلك الموضع . وأما إن قلنا : إن إله العالم كائن فوق جميع البلاد فهذا القول إنما يتم لو كان إله العالم كرة محيطة بجميع الأرض ، وحيث يرجع حاصل هذا القول إلى أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض ، ومعلوم أن العاقل لا يقول ذلك .

والجواب عن الشبهة السابعة : هو أن الدعوة للخلق إلى الحق يجب أن تكون واقعة على أحسن الوجوه وأقربها إلى الصلاح ، ولا كان التصريح بالتنزيه

(١) من (ص)

عما لا تقبله عقول العوام ، لا جرم كان الأولى اشتغال الدعوة على ألباظ توهم التشبيه مع التنبيه على كلمات تدل على التنزيه المطلق .

والجواب عن الشبهة الشامة : إن الكلام في أنه هل يجوز رؤية الله تعالى ؟ مياتي تقريرها . ويتقدير صحتها لنا نقول : إن كان مجرد الاستبعاد كافيا ، فلا شك أن الوهم والخيال يستبعد وجود موجود معبود لا داخل العالم ولا خارجه ، فوجب أن يكتفى بهذا القدر من غير حاجة إلى التمسك بالرؤية ، وإن كان غير كافي فنقول . كما أثبتنا موجودا لا في العالم ولا في خارج العالم على خلاف حكم الوهم والخيال ، فكذلك جمع عظيم من الناس أثبتوا رؤية شيء ، لا في الجهة ، فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ وما الدليل الذي دل على امتناعه ؟ فإن أحدا من المخالفين لم يذكر فيه شيئا سوى الاستبعاد . وهذا تمام الأجوبة على شبهات من أثبت الخيز والجهة . [والله أعلم بحقائق الأمور ^(١)] .

(١) من (٢)

الفصل الثامن

في

بيان أنه ممنوع أن يكون الزمان العالم
بوجود الفضاء الذي لا نهاية له

اعلم : أن من الناس من قال : إن هذا الفضاء الذي لا نهاية له : هو الله سبحانه . قالوا : والسبب في اعتقاد هذا المذهب : إن بديهية العقل حاكمة بأن الموجود ، إما هذا الفضاء ، وإما شيء يحصل في هذا الفضاء . إما حصولا على سبيل الاستقلال وهو الجسم ، أو على سبيل التبعية وهو العرض . قالوا : والصفات والأعراض محتاجة إلى الذوات التي هي الجواهر والأجسام . وهذه الذوات محتاجة في وجودها إلى هذا الفضاء ، وأما هذا الفضاء فإنه غير محتاج إلى شيء آخر ، لأن الفضاء شيء قائم بنفسه ، فلا حاجة به إلى فضاء آخر .

وأيا : العقل يأبى تصور عدم هذا الفضاء ، لأن بتقدير أن يرتفع هذا الفضاء فهل يتميز ههنا الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي هو خلفي ، أولا يتميز ؟ فإن لم يتميز ، فهذا مدفوع في بديهية العقل ، [وإن تميز أحد الجانبين عن الآخر ، فذلك الفضاء موجود لانا لا نعي بهذا الفضاء إلا الأمر الذي يتميز فيه جهة عن جهة^(١)] وجانب عن جانب . وعلى هذا التقدير : الفضاء شيء يلزم من فرض عدمه فرض وجوده ، وهذا محال . والمفضي إلى المحال محال .

فيثبت : أن فرض عدم هذا الفضاء ممنوع لذاته [فيثبت بما ذكر : أن هذا

(١) من (و) .

الفضاء واجب الوجود لذاته ، وثبت : أن ما سواه من الذات والصفات منفقر إليه^(١) [وثبت : أنه غني عن كل ما سواه ولا معنى للإلته الواجب الوجود لذاته ، إلا ذلك . فثبت : أن إله العالم ليس إلا هذا الفضاء الذي لا نهاية له . ثم قالوا : إن جميع الصفات اللائقة بالإلته ، حاصل فيه . فلماذا : قولنا : الإله يجب أن يكون غير متناهي ، وهذا الفضاء كذلك ، لأنه لو كان متناهيًا ، لكان إما أن يتميز جانب عن جانب في الخارج منه ، وإما أن لا يتميز ، فإن حصل ذلك الامتياز فهو موجود حال ما فرض معدوماً .

هذا خلف . وإن لم يحصل ذلك الامتياز ، فقد ذكرنا : أن بديهة العقل تحكم بامتناع ذلك . وثانيتها : أن من صفات الإله تعالى أنه مع كونه غير متناهي ، يكون غير قابل للفصل والوصل ، والاجتماع والافتراق . وهذا الفضاء كذلك . لأنه مع كونه غير متناهي لا يقبل التفرق والتمزق ، والفصل والوصل ، بل هو باقي أبد الأباد على حالة واحدة . وثالثتها : أنه جاء في صفة الله تعالى كونه قريبًا من عباده ، كما في جاء في الكتاب الإلهي من قوله : « وهو معكم أينما كنتم »^(٢) ، ومن قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »^(٣) ، والقول : بأن إله العالم هو هذا الفضاء يحقق هذا الكلام .

وأما قول من يقول : إنه على هذا التقدير تكون ذاته غالبة للقادورات . فهو كلام ضعيف . لأن هذا إنما يصير إذا تأثر ذلك الشيء بمخالطة غيره^(٤) والفضاء لا تتغير ذاته ولا حقيقته بحسب ما يحصل فيه البتة ، ألا ترى أنه لا نزاع في أنه تعالى موجود^(٥) مع كل الحوادث ، ولم يلزم من كونه تعالى مع هذه الحوادث بسبب الوقت والزمان : نقص في ذاته . فكذلك لا يلزم من كونه تعالى معها بحسب الجهة والمكان : حصول نقص فيه . ورابعها : إن على هذا

(١) من (١)

(٢) الحديد ٤

(٣) ق ١٦

(٤) بما يخالطه (٥)

(٥) من (س)

التقدير يكون غنيا عن المكان والخيـز ، لأن من المعلوم بالضرورة : أن هذا الفضاء ليس حاصلـا في فضاء آخر ، بل هو شيء قائم بنفسه ، غني عن كل ما سواه .

فهذا حكاية شبهات هؤلاء الأقوام .

واعلم أن هذا القول عندنا باطل . لأن هذا الفضاء إما أن يكون محضا ، وإما أن يكون موجودا ، فإن كان عدما محضا ، امتنع القول بكونه إلها للعالم ، وإن كان موجودا فلا شك أنه قابل للمساحة والتقدير والتبويض . فإن الخلاء الذي بين جداري الصفة أصغر من الخلاء الذي بين جداري البلد ، وما كان كذلك كان قابلا للقسمـة والتجزئة . وما كان كذلك كان مركبا وكل مركب ممكن ، ولا شيء من الممكن بواجب ، ينتج : فلا شيء من الفضاء بواجب الوجود لذاته . ويتعكس فلا شيء من الواجب الوجود لذاته بفضاء . وهذا برهان قاطع في إثبات المطلوب .

وأما قولهم : بأن هذا الفضاء غني عن الغير ، وقريب ، وغير متناهي ، والإله غني عن الغير ، وقريب وغير متناهي . فكل ذلك تمسك بقياس من مرجعين في الشكل الثاني ، وأنه غير منتج ، لما ثبت أنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في بعض اللوازم . [والله أعلم ^(١)] .

(١) من (٥) .

الفصل التاسع

في تفسير قولنا : (لا إله إلا الله تعالى غير متناهي

اعلم أن هذا اللفظ يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب ذاته ، وتارة بحسب دوام وجوده ، وتارة بحسب صفاته ، وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول : إن قولنا للشيء : إنه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول . أما بمعنى السلب فهو أن يكون المراد : أن للماهية القابلة لمعنى الحد والنهاية مسلوية عنه . وذلك لأن النهاية عبارة عن طرف مقدار الشيء ومقطعه ، وإذا كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار ، لأن عند انتفاء المقدار ، يستحيل حصول طرف المقدار وأما بمعنى العدول ، فهو أن يكون الشيء له حجمية ومقدار ، إلا أنه لا ينتهي مقداره إلى مقطع وحيد ، بل كلما عدته أو قدرته ، فلذلك نجد خارجا عنه شيئا آخر منه من غير حاجة إلى التكرير . إذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهي ، فلما نريد به معنى السلب . نعني : أنه منزّه عن المقدار والحجمية والوضع والحيز ، وإذا كان الأمر كذلك فالمعنى الذي لأجله يصح وصف الشيء بأن له حدا أو طرقا ، مسلوب عن ذات الله تعالى ، فكأن ذاته غير متناهية بهذا التفسير . وهذا عند من يقول إنه تعالى منزّه عن المقدار والجسمية والوضع والحيز ، أما عند من يقول بهذه المذاهب ، فإنه نفس كونه تعالى غير متناهي ، إما في جميع الجهات ، أو في بعض الجهات بالتفسير الثاني . وهذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي ، بحسب الذات .

وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقاء ، فإن تفسيره هو الوجه الثاني ، وهو أنا إذا استحضرنا في أوهامنا ، وخیالاتنا أيا من السنين ؟ كم سنينا من الأعداد ؟ قلنا لا تنتهي إلى طرف وحد إلا وبحكم العقل بأنه تعالى كان موجودا قبل ذلك ، وهذا الحكم باقئ أبداً ، فإن قالوا : فهذا الدوام لا يمكن تعقله إلا مع فرض الزمان الدائم ، والمدة المستمرة ، وإذا كان الله تعالى واجب الدوام ، وثبت أن حقيقة الدوام لا تعقل إلا مع المدة والزمان ، فحيث لا يلزم افتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقاء ، إلى شيء غيره ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكناً لذاته . هذا خلف . ونقول : دوام الشيء لا يتوقف على اعتبار حال الزمان والمدة ، لأن ذلك الزمان إما أن يكون دائماً أو لا يكون ، فإن كان دائماً فدوامه ليس لأجل دوام زمان آخر ، وإلا لزم أن يكون كل زمان مظهراً لزمان آخر ، إلى غير النهاية [أو كلها يكون موجوداً دفعة . وذلك محال . وإذا كان دوام الزمان^(١)] ليس لأجل زمان آخر ، فقد عقلنا معنى الدوام من غير اعتبار زمان آخر ، فليعقل مثله في حق واجب الوجود لذاته ، وأما إن قلنا : إن الزمان غير دائم مع أن واجب الوجود دائم لذاته ، فحيث لا يكون دوامه مشروطاً بشيء آخر ، وذلك يوجب سقوط السؤال المذكور وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول : إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له ، ولا نريد به أن تلك المعدودات أعداد مشخصة بحيث يكون كل واحد منها في نفسه متميزاً عن الآخر ، وأنه تعالى قادر عليها ، كما بقوله القائلون : بأن المعدوم شيء بل المراد منه : أنه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين إلى حد ، إلا ويبقى بعد ذلك قادراً على الإيجاد والتكوين كما كان قبل ذلك ، وهذا هو المراد من قولنا : إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له . ونقول [أيضاً : إنه عالم بما لا نهاية له^(٢)] والمراد ما ذكرناه ، والإشكال ههنا أصعب لأن القدرة مؤثرة في المقدور ، فلم يلزم أن يكون المقدور مقدوراً في نفسه قبل ذلك التأثير . أما العلم^(٣) بأنه يتعلق بالشيء على ما هو عليه ، فوجب تقرير

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) الحكم (د)

تلك الماهيات المعلومة في أنفسها قبل تعلق ذلك العلم بها ، فهذا موضع بحث غامض .

وأما القائلون بقدم العالم فقد يقولون : إن الحوادث الماضية غير متناهية ، وقد يقولون أيضا : [إن الحوادث المستقبلية غير متناهية . أما إذا قلنا : الحوادث الماضية غير متناهية فلا نريد به ^(١)] أن ذلك المجموع دخل في الوجود ، مع كونه غير متناهي العدد ، فإن ذلك المجموع البتة لا وجود له . لا في الأعيان ولا في الأذهان ، أما في الأعيان فلأن الموجود منه أبدا ليس إلا الواحد ، وأما المجموع فلا يحصل له وجود البتة في شيء من الأوقات ، وأما في الأذهان فلأن الذهن لا يقوى على استحضار أعداد غير متناهية على التفصيل . نعم الذهن يقوى على استحضار معنى اللانهاية ، إلا أن هذا المعنى شيء واحد ، وحقيقته واحدة . فاما أن يقوى الذهن على استحضار أعداد لا نهاية لها فذلك محال . فثبت : أن مجموع الحوادث الماضية لا وجود لها في الأعيان ولا في الأذهان . وإذا ثبت هذا فنقول : إنا إذا قلنا : إنه لا نهاية للحوادث الماضية عنينا به : أن الوجود لا ينتهي في طرف الماضي إلى جانب لا يكون مسبوقا بحادث آخر ، بل يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر ، لا إلى أول .

وهذا هو تفسير قولنا : إنه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي . وأما قولنا : إنه لا نهاية لها في طرف المستقبل فاعلم أنه يصح أن يقال : إن الحوادث في طرف المستقبل أبدا متناهية بالفعل ، ويصح أن يقال : إنها أبدا متناهية بالقوة [ويصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة . أما أنها أبدا متناهية بالفعل ^(٢)] فلأنها أبدا تكون منتهية إلى حادث معين ، يكون هو آخر لكل ما مضى ، فالحوادث أبدا تكون متناهية بالفعل ، وأما أنها أبدا تكون متناهية بالقوة ، فلأن كل حادث يحدث فستحدث بعده حوادث أخرى بعد ذلك ، وتلك الحوادث المستقبلية تكون بالقوة والجملة الماضية عند كل واحد منها تكون متناهية ، فالجملة الماضية بحسب كل واحد من تلك الأحاد التي هي

(١) من (١)

(٢) من (٢)

موجودة بالقوة ، تكون متناهية بالقوة . وأما أنها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل ، فهي بحسب النهاية [التي لا يوجد بعدها نهاية أخرى ، فإذا كانت هذه النهاية ^(١)] بمنتهى الحصول ، كان انتهاء الجملة الماضية إلى مثل هذه النهاية لا تكون موجودة لا بالفعل ولا بالقوة . [وكانت الجملة الماضية غير متناهية إلى مثل هذه النهاية لا بحسب الفعل ولا بحسب القوة ^(٢)] وهذا تمام الكلام في هذا الباب .

ونختتم هذا الفصل بذكر ما جاء في الفلسفة القديمة : [وهو ^(٣)] أن إله العالم هو حقيقة اللانهاية . فنقول : إن عنوا به أن إله العالم هو الذي يصدق عليه كونه غير متناهي في الذات ، وفي الدوام ، وفي الصفات ، على التفسير المذكورة . فقد صدقوا في هذا القول . وإن عنوا به أن إله العالم هو نفس معنى اللانهاية [فقد أبعدوا ، لأن مجرد معنى اللانهاية ^(٤)] اعتبار ذهني ، ولا استقلال له في الثبوت والوجود ، فيمتنع القول بكونه إلهيا واجب الوجود لذاته . [والله أعلم ^(٥)] .

(١) من (١)

(٢) من (٢)

(٣) زيادة

(٤) من (٣)

(٥) من (٤)

الفصل العاشر

في أنه هل يصح أنه نرى واجب الوجود لذاته؟

اعلم : أنه قد عظم الشغب فيه بين المتكلمين . ويجب قبل الخوض فيه تقديم مقدمات ، لا يتم الكلام إلا بتقديمها .

المقدمة الأولى : في تفسير الرؤية . فنقول : إدراك الشيء يقع على ثلاث مراتب . فالمرتبة الأولى : إننا إذا رأينا البناء ، علمنا أنه لا بد له من باني . ومهنا المعلوم ليس إلا كونه بانيا فأما حقيقته المخصوصة ، وذاته المعينة من حيث هي هي ، فإنها لا تصير معلومة البتة . والمرتبة الثانية : إننا إذا علمنا الماهية [المخصوصة المسماة باللون عن طريق الإبصار ، وعلمنا الماهية المخصوصة المسماة^(١) بالصوت عن طريق السماع ، ثم أغمضنا العين ، وسددنا الأذن ، فإننا نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث إنه هو ، وبحقيقة الصوت من حيث إنه هو ، ولا شك أن هذه المرتبة أقوى في كونه معلوما متصورا مدركا من المرتبة الأولى . فإننا في المرتبة الأولى ما علمنا الشيء إلا بحسب صفة عرضية من صفاته ، وأما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث إنها هي ، فهذه المرتبة أقوى في المعلوماتية وفي المتصورية من المرتبة الأولى . وأما المرتبة الثالثة في الإدراك : فهو أن ننظر بالعين إلى اللون ، وأن نسمع بالأذن ذلك الصوت فإننا حال ما غمضنا العين ، كنا عالمين بماهية اللون المخصوص ، علما

(١) من (س)

لا شك لنا فيه ، ثم لما فتحنا العين ونظرنا إليه حصلت حالة زائدة على الحالة الأولى في الخلاء والكشف . وصريح العقل حاكم بأن هذه المرتبة الثالثة أكمل وأقوى من المرتبة الثانية ، كما أن المرتبة الثانية كانت أقوى وأكمل من المرتبة الأولى .

إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا أن العالم ممكن ، علمنا أن كل ممكن فلا بد له من سبب ، وعلمنا أن الدور والتسلسل باطلان ، فحينئذ نعلم أن هذه الممكنات يجب انتهاءها إلى موجود واجب الوجود لذاته . فههنا المعلوم : إثبات موجود ، يستند غيره إليه ولا يستند هو إلى غيره ، والمعلوم ههنا أمور ثلاثة : أحدها : الوجود المطلق . والثاني : وجوب استناد غيره إليه ، وهذا نفس الإضافة . والثالث : امتناع استناده إلى غيره وهذا سلب . فثبت أن المعلوم ههنا وجود مقيد ، يفيد إضافة ويفيد سلبا ، وكل ذلك مغاير للحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود .

فثبت : أن الحاصل عندنا من معرفة الله تعالى ليس إلا المرتبة الأولى . وأما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لأحد من الخلق ؟ وتقدير أن لا تكون حاصلة لأحد ، فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط ، أو لهم وللأنبياء ، أو هي ممكنة الحصول لكل ؟ وهذه المباحث لا بد فيها من البحث . أما المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لأحد من الخلق أم لا ؟ هذا هو المراد من قولنا : إن رؤية الله تعالى هل هي ممكنة الحصول أم لا ؟ فهذا تمام البحث عن قولنا : إنه هل تصبح رؤية الله تعالى أم لا ؟ .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أن رؤية الموجود الذي لا يكون غرضا بالمكان أو الحيز ، هل هو معلوم الامتناع في بديهة العقل أم لا ؟ فنقول : القول الصحيح : إن الرؤية بالتفسير الذي ذكرناه ليست معلومة الامتناع في بديهة العقل ، وذلك لأننا في هذه الحياة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الأولى ، وعلمنا أنه منزّه عن الجسمية والمكان . فهل يمكن أن نعلم الله تعالى علما واقعا في المرتبة الثانية مع العلم بكونه منزّها عن الجسمية والمكان ؟ وإذا ثبت هذا فهل يمكن إدراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة ، مع كونه منزّها عن الجسمية

والجهة ؟ ومن المعلوم بالضرورة أن امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة ، لأننا قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الانكشاف ، نسبته إلى المرتبة الثانية كنسبة رؤية اللون إلى تصور ماهية اللون ولا شك أن الحكم بجواز حصول هذه الحالة ، وبامتناع حصولها ، مما يتوقف العقل فيه ، ولا يمكنه الجزم به ، لا بالنفي ولا بالإثبات ، إلا بالدليل المنفصل .

والتحقيق فيه : إن محض الاستبعاد إن كان حجة في العدم^(١) ، كان القول بإثبات موجود لا يكون في الجهة والحيز محالاً ، وهذا باطل عند المعتزلة والفلاسفة ، وإن لم يكن حجة ، وجب أن لا يكون محض الاستبعاد ههنا أيضاً حجة ، فالقول بأنه حجة ههنا وليس حجة هناك : متناقض فاسد .

المقدمة الثالثة : إن رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور بتقدير أن تحصل فحملها هو هذه العين والحدة أم جوهر النفس ؟ والأول كالمستبعد جداً وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا أقرب إلى العقل .

فهذه مقدمات لحصنها قبل الشروع في ذكر الدلائل .

ولترجع إلى المقصود فنقول : أما القائلون بأنه تمتنع رؤية الله فقد احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن ، والثاني باطل . فالمتقدم باطل . ببيان الملازمة إنما يظهر عند تقديم مقدمة ، وهي أن نقول : إن عند حصول ثمانية أنواع من الشرائط فإنه يجب حصول الرؤية . أولاً : كون الحاسة سليمة . والثانية : كون الشيء بحيث تصح رؤيته . وثالثها : أن لا يحصل القرب القريب . ورابعها : أن لا يحصل البعد البعيد . وخامسها : أن لا يكون المرئي في غاية الصغر . وسادسها : أن لا يكون في غابة اللطافة مثل الهواء . وسابعها : أن لا يتوسط بين الرائي وبين المرئي شيء من الحجب . ولثامنها : أن يكون المرئي مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل .

(١) القدم (٢)

إذا عرفت هذا فنقول : عند حصول هذه الشروط الثمانية يجب الإبصار ، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا نلال وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها . وذلك يفضي إلى السفسطة . فثبت أن عند حصول هذه الشروط الثمانية يجب الإبصار .

إذا عرفت هذا فنقول : لو كانت رؤية الله جائزة لما اعتبر في حصولها إلا الشرطان الأولان ، أعني كون الحاسة سليمة ، وكون المرئي بحيث تصح رؤيته . فاما الشروط الستة الباقية فإنه يمتنع اعتبارها في حق الله تعالى ، لأنه إنما يمكن اعتبارها بالنسبة إلى الجسم ، وإلى الشيء الذي يكون حاصلًا في الحيز والجهة ، والباري تعالى مقدس عن هذه الحالة ، فثبت أنه بتقدير أن تجوز رؤية الله تعالى ، فإن الشروط الست لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى ، فلم يبق في حصول رؤية الله إلا سلامة الحواس ، وكون المرئي بحيث تصح رؤيته . وهذا أن الشرطان حاصلان في الحال ، فكان يجب أن نراه الآن ، فثبت بما ذكرناه : أنه لو صحت رؤيته لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أننا لا نراه الآن ، فوجب أن يقال : إنما لا نراه الآن لكونه في نفسه ، بحيث تمتنع رؤيته ، وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية : إن شرط حصول الرؤية كون الرائي مقابلًا للمرئي ، أو في حكم المقابل ، والعلم بهذا الاشتراط ضروري ، وهذا الشرط إنما يعقل ثبوته في حق الشيء الذي يكون مختصًا بالحيز والجهة ، ولما كان الله تعالى منزها عن هذه الصفة ، كان شرط جواز الرؤية قائما فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤية .

الحجة الثالثة : إن الرؤية يمتنع حصولها إلا عند انطباع صورة المرئي في حدة الرائي ، وهذا إنما يعقل إذا كان المرئي له شكل وصورة ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالًا ، كانت رؤية الله تعالى متمنعة عقلا .

الحجة الرابعة : المرئي يجب أن يكون لونا أو متلونا ، ويجب أن يكون شكلا ولما كان الحق تعالى منزها عن هذه الأحوال ، وجب القطع بامتناع رؤية

الله تعالى [فهذا مجموع دلائل القاطعين بامتناع رؤية الله تعالى ^(١)] .

واعلم : أن هذه الوجوه خسيصة ضعيفة جدا أما الوجه الأول فالاعتراض عليه من وجوه : الأول : إنا لا نسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية يجب حصول الابصار ، ويدل عليه وجوه : الأول : إنا إذا وضعنا على الطبق منا من الدقيق ، فإننا نراه ، ونقول : ذلك الدقيق عبارة عن تلك الذوات الصغيرة المتلاصقة . فـرؤية الدقيق عبارة عن رؤية مجموع تلك الذرات ، ورؤية ذلك المجموع عبارة عن رؤية كل واحد من تلك الذرات مع الأخرى ، ونقول : إما أن تكون رؤية كل واحدة من تلك الذرات موقوفة على رؤية الذرة الأخرى وحينئذ يلزم منه الدور ، وإما أن تتوقف رؤية إحدى الذرتين على رؤية الذرة الأخرى ، ولا تتوقف رؤية الذرة الثانية على رؤية الذرة الأولى ، وذلك محال . لأن تلك الذرات متساوية في تمام الماهية ، فتوقف أحد الجانبين على الجانب الآخر من غير عكس ، يكون حكماً يترجح الممكن من غير مرجح . وهو محال . وإما أن يكون الحق هو أن رؤية كل واحدة من تلك الذرات غير موقوفة على رؤية الذرة الأخرى ، وإذا كان الحق هو هذا القسم وجب الحكم بأنه تصح رؤية كل واحدة منها حال انفرادها عن كل ما سواها مع أننا لا نراها ، وذلك يوجب القطع بأنه لا يلزم من كون الشيء صحيح الرؤية ، مع سائر الشرائط : وجوب رؤيته . السؤال الثاني : سلمنا هذا الوجوب في رؤية الأجسام والأعراض ، فلم قلتم : بأنه لما وجبت رؤية الأجسام والأعراض عند اجتماع هذه الشرائط الثمانية ، وجب حصول رؤية الله تعالى عند اجتماعها ؟ وبيانه : أن بتقدير جواز رؤية الله تعالى ، فإن رؤيته تكون مخالفة بالماهية لرؤية الأجسام والأعراض ، ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية ، ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية ، فعلى هذا لا يلزم من وجوب رؤية الأجسام والأعراض عند اجتماع هذه الشرائط ، وجوب رؤية الله تعالى عند اجتماع هذه الشرائط . وهذا سؤال ظاهر قوي ، وأنا شديد ^(٢)

(١) من (د)

(٢) وقال المصنف : أنا ... الخ (ص)

التعجب من أن القوم كيف غفلوا عنه .

والسؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : هذه المرتبة الثالثة التي هي الانكشاف التام ، إن حصلت في حق الحسوسات والجسمانيات ، فلها تكون واجبة الحصول عند سلامة الحاسة الظاهرة وإن اعتبرت في حق المجردات والمفارقات ، فإن تلك الحالة إنما تحصل لجوهر النفس القدسية ، وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية ، مشروط بشرائط هي فائتة في هذه [الحالة ، ولأجل فواتها لم تحصل هذه الرؤية ، وهذا محتمل ، ومع تمام هذا الاحتمال يسقط هذا ^(١)] الاستدلال . فهذا تمام الكلام على الحجة الأولى .

وأما الحجة الثانية : فنقول : إنا قد ذكرنا مرادنا من الرؤية ، وهي : أنها حالة . نسبتها إلى معرفة ذات الله ، كنسبة إِبصار اللون المعين إلى العلم بذلك اللون المعين . وإذا ثبت هذا ، فلم قلتم : إن حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول المقابلة ؟ بل حصول انكشاف ماهية الشيء المختص بالمكان والحيز ، مشروط بحصول المقابلة فأما حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه عن المكان والحيز . فلم قلتم : إنه مشروط بحصول المقابلة ؟ وهذا لا يمكن إثباته بحال مناسب ، فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه .

وأما الحجة الثالثة : وهي قوله : « رؤية الشيء لا تحصل إلا عند ارتسام صورة المرئي في حادثة الرائي » فنقول : قد ذكرنا أن الرؤية عبارة عن الكشف التام ، والتجلي التام ، وانكشاف كل حقيقة تكون على وفق تلك الحقيقة ، فإن كان ذلك الشيء موصوفاً بشكل وصورة ، ولون ، كانت رؤيته حاصلة بسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة [وإن كان ذلك الشيء منزهاً عن الشكل والصورة ، كان انكشافه منزهاً عن الشكل والصورة ^(٢)] وهذا هو بعينه الجواب عن الحجة الرابعة .

(١) من (و)

(٢) من (س)

فظهر بهذه البيانات : أن هذه الدلائل التي تحسم بها نفاة الرؤية في غاية الضعف والسقوط .

وأما مثبتو^(١) الرؤية فقد عولوا على أن قالوا : الله تعالى موجود ، وكل موجود فإنه تصح رؤيته ودليلهم في الإثبات : أن كل موجود تصح رؤيته : قد ذكرناه في أحكام الموجودات ، وأوردنا عليه اعتراضات قوية ، لا يمكن دفعها البتة وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول : بقي هذا البحث في محل التوقف ، إلا أننا رأينا الأنبياء والرسل عليهم السلام يخبرين عن حصول هذه الرؤية ، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية بحرى المقدمات لهذه الرؤية ، فقوي الظن في جواز وقوعها وحقائق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم .

(١) لا يصح لهم الإثبات بدليل عقلي . لوورد النص بمنع الرؤية في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] ولأن القضية الكبرى كاذبة فإن المفعول موجود ، ولا يرى والإنسانية لا ترى ، والشجاعة لا ترى . وهي أشياء موجودة على رأى المؤلف وابن سينا . وقول المؤلف : إن الرؤية ثبتت ١ - بأخبار الأنبياء ٢ - ورؤى المتصوفة : قوله يدل على منع الرؤية . فإن الرؤية لا تثبت عقائد دينية . وأخبار الأنبياء دللت على منع الرؤية . ففي التوراة في أسفار موسى الخمسة لما طلب موسى عليه السلام من الله أن يراه : قال له : لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراي ويمرئ . وهذا النص يمنع الرؤية ، لأن الإنسان لا يتحمل الرؤية . وفي سفر أشعيا : « حفاً : أنت إله محتجب يا إله إسرائيل » وفي إنجيل يوحنا : « الله لم يره أحد قط ، واليهود يقولون : إن الله لا يرى - بضم الياء - كما يقول العقلاء من المسلمين . والنصارى خالفوا النصوص المقدسة عندهم التي تمنع الرؤية ، وقالوا : بجواز الرؤية ، لأنهم يعتقدون - زورا - أن الله ظهر للناس في جسد المسيح . فالتناس لما رأوا المسيح ، فأنهم قد رأوا الله - على زعمهم - ودخل زعمهم هذا في عائد بعض المسلمين ، كما دخل زعمهم في كلمة الله التي هي أقدم العلم عندهم لقد دعوا إلى الكلمة التي هي المسيح ، قديمة مع الله . فيكون المسيح الذي هو الكلمة إما قديماً - الله تعالى عا يقولون علواً كبيراً - فيكون الكلام زائداً على الذات .

وفي الأحاديث النبوية : أن عائشة - رضى الله عنها - قالت : من حدثكم أن محمداً قد رأى ربه ، فقد أعظم الغررة . ثم قرأت « لا تدركه الأبصار » وهذا النص يحكم لأن له تفسيراً واحداً هو منع الإدراك وفي القرآن نصان متشابهان هما : ١ - « إني عن ربي يومئذ لمحجوبون » ٢ - « إلى ربي ناظرة » والنص الأول يحتمل أنهم محجوبون عن رضاء الله ورحته ، لا عن رؤية وجهه . والنص الثاني يحتمل أنهم ينظرون إلى نعم الله وخيراته على أهل الجنة . والدليل إذا نظرنا إليه الاحتمال ، صار متشابهاً ، ويلزم رده . والحالة هذه إلى الحكم ، لبيان مراد الله عز وجل .

الفصل الحادي عشر

في

أننا في هذه الحياة. هل نعرف ذات الله تعالى من حيث هو
هي. أعني: تلك الحقيقة المضمرة. ونستدرك أن قد
نعرفها. فهل يمكن حصول تلك المعرفة لأحد من الخلق، أو
كلهم. أم لا؟

نقول : أما البحث الأول . وهو أنا في هذه الحياة الدنيا . هل نعرف
تلك الحقيقة المخصوصة ؟ فنقول : إن هذه المعرفة : غير حاصلة . ويدل عليه
وجوه :

الحجة الأولى : إن المعلوم عندنا من الحق سبحانه ، إما الوجود ، أو
كيفية ذلك الوجود أو الإضافات أو السلوب . والعلم بهذه المعلومات ليس نفس
العلم بذات الله المخصوصة ، ولا أيضا هذه العلوم توجب العلم بتلك الذات
المخصوصة ، فوجب أن يقال : إننا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة .

فتفتقر في تقرير هذا الدليل إلى مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أننا لا نعرف من الله إلا هذه الأمور
الأربعة . فالأول : إننا إذا علمنا أن العالم محدث وكل محدث فله محدث . فهنا قد
علمنا وجود الله . وأما الثاني : وهو معرفة كيفية ذلك الوجود فهي من وجهين :
الأول : إننا نعرف أنه واجب الوجود لذاته ، وهو عبارة عن معرفة أن ذلك
الوجود واجب الثبوت له ، لما هو هو ، وذلك عبارة عن معرفة صفة من صفات
ذلك الوجود . والثاني : إننا نعرف كونه قديما أزليا باقيا سرمديا ، وهو عبارة عن
كون ذلك الوجود دائما مبرا عن العدم فيها قبل وفيها بعد ، ويرجع حاصله إلى
معرفة صفة من صفات ذلك الوجود .

وأما الثالث : وهو معرفة السلوب . فهي مثل علمتنا بأنه تعالى ليس بتحتيز ، ولا في مكان ، ولا حال ، ولا في محل ، ولا ملون ، ولا يكتيف ، ولا مركب ، ولا مبيض .

وأما الرابع : وهو معرفة الإضافات فهو مثل علمتنا بأنه يصح منه الفعل والترك . وهذه الصفة إضافة خصوصية ، ومثل علمتنا بكونه عالما ، والعلم عبارة عن إضافة خصوصية بين العالم وبين المعلوم . فهذه الأنواع الأربعة من المعارف حاصلة للعقول البشرية .

المقدمة الثانية : إن العلم بهذه المعلومات ليس علما بالذات المخصوصة ، التي هي ذات الله تعالى . أما العلم بالوجود فليس هذا العلم علما بذات الله لأننا قد دللنا على أن وجود الله صفة قائمة بذات الله تعالى ، وأما العلم بكونه واجب الوجود لذاته ، وبكونه دائم الوجود ، فذلك أيضا ليس علما بالذات المخصوصة ، لأننا بينا أن العلم بالوجود علم بكيفية خصوصية من كيفيات ذلك الوجود ، وذلك العلم [بالدوام ، علم بكيفية خصوصية من كيفيات ذلك الوجود ، ولما ثبت أن العلم^(١) بالوجود ، ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، فالعلم بكيفيات ذلك الوجود أولى أن لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . وأما العلم بتلك السلوب ، فهو ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . لأننا إذا قلنا : إنه ليس بجوهر ، ولا بعرض ، فالفهم منه : سلب الجوهرية والعرضية . وذاته المخصوصة ، ليست عبارة عن عين هذه السلوب ، والعلم به ضروري .

وأما العلم بتلك الإضافات ، فليس هو نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، لأن الإضافات الحاصلة بين الشئيين ، مغاير لهما معا . فالعلم بتلك الإضافات لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . فثبت بما ذكرنا : أن هذه العلوم الأربعة ليست عبارة عن العلم بتلك الذات المخصوصة . وأما بيان أن العلم بهذه المعلومات الأربعة ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة ،

(١) من (١)

فهو ظاهر . لانا عند العلم بهذه المقدمات الأربعة ، لا نجد من أنفسنا إلا أنه شيء ما . لا نعرف أنه ما هو ؟ إلا أنه موصوف بهذه الأنواع الأربعة من الصفات . وذلك يدل على أن العلم بهذه المعلومات ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة .

وأما المقدمة الثالثة : فهي في بيان أننا لا نعرف من الله تعالى إلا هذه الأنواع الأربعة من المعلومات . وهي ^(١) من رجع إلى نفسه واعتبر حال عقله وفهمه ، علم بالضرورة أنه ليس عنده [من المعارف الإلهية إلا هذه الأنواع الأربعة ، ولما ثبت أنه ليس عنده ^(٢)] إلا هذه المعارف الأربعة ، وثبت أنها ليست نفس العلم بذات الله تعالى ، ولا أنها توجب العلم بذات الله ، ظهر حينئذ أن العلم بالذات المخصوصة لله تعالى غير حاصل عندنا البته .

والحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : العلم إما تصور وإما تصديق ، والتصديق هو الحكم على أحد المتصورين ، بإثباته للمصور الآخر ، أو سلبه عنه . وهو فرع على التصور . وأما التصورات فإنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا على أحد وجوه أربعة : أحدها : التصورات التي أدركناها وتصورتها بواسطة الحواس الخمس ، مثل تصورنا حقيقة السواد والبياض ، ومثل تصورنا حقيقة الصوت والحرف ، وكذلك القول في مآثر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة . وثانيها : التصورات التي أدركناها من وجدانات النفوس ، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والشهوة والنفرة والفرح والغم . وغيرها . وثالثها : التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصوراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامتناع والإمكان . ورابعها : التصورات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات البسيطة . أما تركيبات الخيال فمثل إنسان له ألف رأس ، وذلك لانا إذا أدركنا صورة [الإنسان وصورة ^(٣)] الرأس بحواسنا وأدركنا معنى الإنسان بعقولنا ، فالخيال يركب إنسانا له ألف

(١) زيادة

(٢) من (ر)

(٣) من (ر)

رأس ، لأن هذه التصورات كانت حاضرة عند الإنسان ، فالخيال ركب بعضها مع البعض . وأما تركيبات العقل فمثل تركيب أحد التصويرين بالآخر حتى تتربك منها مقدمة ، وتركيب إحدى المقدمتين بالآخرى حتى يتربك منها قياسا .

إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة من التصورات . فنقول : الإنسان لا يمكنه أن يستحضر نوعا من أنواع التصورات ، إلا على أحد هذه الأقسام الأربعة ، فأما ما يكون مغايرا لهذه الأقسام الأربعة فإنه لا يمكنه [أن يستحضر^(١)] صورها البتة . والدليل عليه : أنا إذا رجعنا إلى انفسنا واعتبرنا أحوال إدراكنا وتعقلنا ، علمنا أنه لا يمكننا أن نستحضر شيئا من التصورات إلا على أحد هذه الوجوه الأربعة . فإن قالوا : إنا نحكم بأن شريك الإله متمتع ، ولولا أننا تصورنا معنى شريك الإله ، وإلا لما أمكننا أن نحكم عليه بالامتناع ، فيثبت أن معنى شريك الإله : متصور لنا ، مع أنه خارج عن الأقسام الأربعة المذكورة . فنقول : بل هذا من باب تركيب العقل ، وذلك لأنه حصل عنده معنى الشريك ، حيث وجد . وحصل عنده معنى الإله . فنقول عند هذا : حصول شيء : لله تعالى . نسبته إليه كنسبة أحد الشريكين إلى الآخر فيما بيننا : محال . فيثبت أن هذا من باب التصورات المركبة . وإذا ثبت هذا فنقول : حقيقة الإله : ما وجدناها بجوانبنا ، ولا من القسم الثاني وهو الوجدانيات النفسانية ، ولا من التصورات العقلية مثل الوجود والعدم ، [ولا من القسم الرابع^(٢)] وهو التصورات المركبة من تلك الأقسام الثلاثة . ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي هي ذات الله مخالفة لهذه الأقسام الأربعة وثبت بالاستقراء أنه لا يمكننا تحصيل شيء من التصورات ، إلا على أحد تلك الأقسام الأربعة ، وجب الجزم بأن تصور حقيقة تلك الذات المخصوصة غير حاصل للبشر .

(١) من (س)

(٢) من (د)

الحجة الثالثة : إن الفلاسفة بينوا أن العلم بماهية العلة ، يوجب العلم بالمعلومات ولا شك أن الممكنات منتهية في سلسلة الحاجات ، ودرجات الافتقارات إلى الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود لذاته . فلو كانت تلك الحقيقة المخصوصة ، معقولة لأحد من البشر ، لكان ذلك الإنسان عالماً بالعلة الثامنة الحقيقية لجميع الممكنات ، والعلم بالعلة الثامنة يوجب العلم بالمعلوم ، فكان يجب أن يكون ذلك الإنسان عالماً بجميع أقسام الممكنات وأجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها على الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً ، لكن الأمر ليس كذلك . وهو معلوم بالضرورة . فوجب القطع بأننا لا نعرف ماهية الشيء الذي هو علة لجميع الممكنات . ولا شك أن ذاته المخصوصة هي المبدأ لجميع الممكنات . وهذا يفيد الجزم بأننا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي .

الحجة الرابعة : إن الفلاسفة أثبتوا : أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم . وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة ، لوجب أن تكون تلك الصورة العقلية ، مساوية لذات الله تعالى في تمام الماهية ، وحينئذ تكون تلك الحقيقة المخصوصة نوعاً حصل تحته أشخاص ، لكنه ثبت بالبراهين أن ذلك محال ، فوجب القطع بأنه يمتنع حصول العلم بتلك الذات المخصوصة . وإعلم أنه لو ثبت أن العلم لا يحصل إلا عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، لكان هذا برهاناً يقينياً في أن معرفة تلك الذات المخصوصة ممتنعة في حق كل المخلوقات .

الحجة الخامسة : ثبت في الحكمة : أن الطبيعة الكلية إذا قيدت بقيد كلي ، كانت الماهية المنقيدة بذلك القيد الكلي ، تكون كلية أيضاً مثاله : إن قولنا : الإنسان : طبيعة كلية . وقولنا : العالم : طبيعة أيضاً كلية . فإذا قيدنا الإنسان بالعالم ، كان الحاصل هو الإنسان الكلي ، وهو أيضاً طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان العالم بقيد كونه زاهداً كان الحاصل هو الإنسان الكلي ، وهو أيضاً طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان العالم بقيد كونه زاهداً كان الحاصل هو الإنسان

العالم الزاحد ، وهو أيضا كلي . ولو أضفت إليه قيد [يعد قيد^(١)] إلى ألف مرتبة ، كان الحاصل هو الكلي . فهذا إحدى المقدمات .

والمقدمة الثانية : إن الكلي ليس عين الجزئي والشخصي ، والعلم به ضروري .

والمقدمة الثالثة : إن الذات المخصوصة التي هي الله تعالى ليس أمرا كليا ، بل هو ذات معينة وحقيقة مشخصة .

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما نعرفه من الله تعالى ، فهو أمر كلي [مقيد بقيد كلي . مثلا : إذا قلنا : موجود فهو كلي^(٢)] فإذا قيدناه بقيد كونه موجودا واجب الوجود . كان المجموع هو أنه موجود واجب الوجود لذاته . ثم إذا قيدناه بقيد أنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ، كان المجموع كليا . فإذا قيدناه بالصفات الإضافية مثل قولنا : إنه عالم ، قادر ، حي ، كان ذلك تقييدا للكلي بالكلي ، فيكون المجموع الحاصل بعد ضم تلك القيود إليه أمرا كليا ، فثبت : أن كل ما نعلمه من الله تعالى فهو أمر كلي . وثبت : أن هذا الكلي ليس هو نفس تلك الذات المخصوصة .

ثبت : أن العلم بهذه المعلومات الكلية ، ليس علما بتلك الذات المخصوصة . وإذا ثبت أننا لا نعلم إلا ذلك المعلوم الكلي ، وثبت أن العلم بذلك المعلوم الكلي ، ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، لزم القمع بأننا لا نعرف تلك الذات المخصوصة .

فإن قالوا : لما علمنا أنه سبحانه واحد ، وأنه لا يمكن أن تكون تلك الحقيقة حاصلة لشيء آخر سواه^(٣) فهذا المعلوم مانع من احتمال الشركة ، فلم يكن هذا المعلوم كليا ، بل كان علمنا به من حيث إنه تلك الذات المعنية . فنقول : العلم بأنه سبحانه واحد ، وبأنه لا يمكن وقوع الشركة فيما بينهما وبين

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (س)

غيرها : علم أيضا بأمر كلي مشترك فيه ، وذلك لأن بتقدير أن يكون ذلك الواحد هو الألف كان ذلك الحكم صادقا [وبتقدير أن لا يكون ذلك الواحد هو الألف بل كان هو الباء ، بدلا عن كونه ألفا ، كان ذلك الحكم أيضا صادقا^(١)] .

فيثبت بهذا : أن ذلك المعلوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه [وأما تلك الذات المخصوصة من حيث إنها تلك الذات المعنية ، فإنها مانعة من وقوع الشركة فيه^(٢)] فعلمناه أن العلم بأنها ذات واحدة ، غير قابلة للشركة ، لا يكون علما بتلك الذات المعنية المخصوصة .

الحجة السادسة : قال المتقدمون : إنه تعالى غير متناهي ، والعقول البشرية متناهية ، والمتناهي يمنع أن يحيط بغير المتناهي . وتفسير هذا الكلام : إن من جملة صفات الله تعالى كونه قديما أزليا ، فإذا أردنا أن يحيط عقلنا بالأزل ، ففرضنا مائة ألف ألف سنة ، ونحسب كل لحظة ولحظة من هذه المدة الطويلة ، وفرضنا مائة ألف ألف سنة ، وبالفعل في استحضار هذه الأعداد في عقولنا وأفكارنا وإن كانت مع كثرتها متناهية معدودة ثم أسقطناها من معنى الأزل بقي الأزل كما كان ، من غير أن ينتقص منه شيء ، وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ ظهر أن كل ما اتصل إليه عقولنا وأفكارنا فإنه متناهي . وكل متناهي فإنه خارج عن الأزل . وهذا يفيد أن عقلنا لا يصلح البتة إلى تصور معنى الأزل ، بل كل ما يتصوره فإنه يكون خارجا عن معنى الأزلية . وإذا ظهر بهذا البيان [عجز عقول الخلق ، عن معرفة هذه الصفة الواحدة ، وهي معنى الأزلية^(٣)] فإن تكون العقول عاجزة عن معرفة الموصوف ، كان ذلك أليق وأحق .

الحجة السابعة : قالوا : العلم نوع استيلاء على المعلوم ، ألا ترى أن من لم يكن عالما بشيء كانت روحه بالنسبة إلى ذلك المعلوم ، كالعاجز المقهور ، فإذا علمه وأحاط به صار كالمتولى عليه ، والقاهر له ؟ إذا ثبت هذا فنقول : لو

(١) من (١)

(٢) من (٢)

(٣) من (٣)

وصلت العقول إلى كنه حقيقته ، لحصل للخلق استيلاء على الحق من بعض الوجوه ، أما لما عجزت العقول عن معرفته ، كان الخلق أبداً في ذلك القهر وعجز المعرفة ، وكان الاستيلاء والقهر للحق ، وذلك هو الواجب .

الحجة الثامنة : نالوا : العقل لا يقدر على استحضار معلومين دفعة واحدة . بدليل : أنه إذا اشتغل باستحضار معلوم ، امتنع عليه في تلك الساعة استحضار معلوم آخر ، فإذا كان العقل عاجزاً عن استحضار معلومين دفعة واحدة فكيف يمكنه الوصول إلى كنه حقيقة أعظم المعلومات ، وأعلىها ؟ .

واحترج القائلون بكون الخلق عارفين بذاته المخصوصة بوجوه :

الحجة الأولى : إن كل تصديق ، فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بتصوير الموضوع والمحمول . فإذا قال القائل : إن حقيقته غير معقولة للخلق ، كان موضوع هذه القضية : هو قولنا حقيقته . ومحمولها : هو قولنا : غير معقولة للخلق . والحاكم باستناد هذا المحمول إلى هذا الموضوع ، يجب كونه علماً بهذا الموضوع ، وبهذا المحمول ، حتى يمكنه هذا الاستناد . فثبت : أن صدق قولنا : إن حقيقته غير معلومة للخلق ، يقتضي كون حقيقته معقولة للخلق من حيث إن موضوع القضية يجب أن يكون معلوماً ، وما أدى نفيه [إلى ثبوته ، كان نفيه^(١)] باطلاً . فوجب أن يكون قولنا : [حقيقته^(٢)] غير معقولة للخلق : قولاً باطلاً . فإن قالوا : إن تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها وأحوالها . فنقول : إذا قلنا إن حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية ، إما أن يكون تلك الحقيقة من حيث هي هي ، أو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها وأحوالها . فإن كان الأول لزم كون تلك الحقيقة من حيث إنها هي معقولة للخلق . لما بينا أن موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعاً للقضية ، يجب أن يكون متصوراً . فإذا كان موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة من حيث إنها هي ، وجب كون تلك الحقيقة من حيث هي هي ،

(١) من (س)

(٢) من (س)

معلومة . وحينئذ يلزم التناقض . وأما إن قيل : إن موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها المعلومة ، أو بحسب بعض أحوالها المعلومة ، فحينئذ قد حكم على الأمر المعلوم من حيث إنه معلوم بأنه غير معلوم ، وذلك أيضا يوجب التناقض . فقد ظهر بما ذكرنا : أن قولنا : إن تلك الحقيقة ، غير معلومة : يوجب التناقض على جميع التقديرات .

الحجة الثانية : إن كل تصديق فإنه مسبوق بتصور الموضوع والمحمول ، فإذا أثبتنا الصفات لتلك الذات ، فالذي يجعل موضوعا لهذه الصفات ، إما أن يكون هو تلك الذات من حيث هي هي ، وإما أن يكون هو تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فإن كان الأول فحينئذ يكون الموضوع لتلك المحمولات ، التي هي الصفات ، ليس إلا تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي أن تكون معلومة ، وإن كان الثاني وهو أن موضوع هذه الصفات تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فحينئذ ينتقل الكلام إلى كيفية استناد تلك الصفات . فإن أسندناها إلى صفات أخرى ، لزم التسلسل وهو محال ، أو الانتهاء إلى صفة نشئها لتلك الذات من حيث هي هي ، وحينئذ يلزم كون تلك الذات معلومة [متصوره^(١)] من حيث إن موضوع القضية يجب كونه معلوما .

الحجة الثالثة : إنا نعلم من الله تعالى شيئا . وذلك المعلوم إما الذات من حيث هي هي ، أو الصفة من حيث هي هي ، لا بحسب استنادها إلى تلك الذات ، أو بحسب استنادها إلى تلك الصفة^(٢) فإن كان الأول لزم منه كوننا عالمين بتلك الذات ، وإن كان الثاني ، وهو أن نعلم تلك الصفات ، لا من حيث كونها مستندة إلى تلك الذات ، فهذا أيضا باطل . لأننا إذا علمنا العلم من حيث هو هو ، فهذا مغاير لما إذا علمنا أن الله تعالى موصوف بالعلم . وأما القسم الثالث وهو أننا نعلم تلك الصفات من حيث إنها قائمة بتلك الذات . فهذا العلم بمعرفة تلك الذات ، لأن العلم بحصول شيء لشيء آخر ، مشروط

(١) من (من)

(٢) الصفة (من) الذات (ر)

بعدم كل واحد من الشئيين . وهذا يقتضي كوننا عالمين بتلك الذات
المخصوصة .

الحجة الرابعة : وهي أنه لا نزاع في أننا نعلم أنه ذات قائمة بالنفس .

والمعلوم بهذا العلم إما تمام تلك الذات ، وإما جزء من أجزاء ماهية تلك
الذات ، وإما أمر آخر خارج عن ماهية تلك الذات . فإن كان الأول كان
العلم بهذا المعنى علماً بتمام الذات ، وهو المطلوب . وإن كان الثاني لزم كون
تلك الذات مركبة من جزئين أو أكثر ، وكل مركب ممكن ، فتلك الذات
ممكنة . هذا خلف . وإن كان الثالث لزم أن يكون كونه ذاتاً ، صفة خارجة
عن الذات ، فيلزم أن يقال : إن الذات ليست عبارة عن الذات ، بل عبارة
عن الصفة ، التي هي أمر مغاير للذات ، فيلزم أن تكون الذات ليست ذاتاً ،
بل تكون شيئاً غير الذات . وذلك متناقض باطل .

والجواب عن الأول والثاني : إن قولكم : إن كوضوع القضية يجب كونه
متصوراً : متقوض بقولنا : إن ما لا يكون متصوراً [لا يمكن الحكم عليه . فإن
هذا الكلام قضية ، ولو كان موضوع القضية يجب أن يكون متصوراً^(١)]
وموضوع هذه القضية هو قولنا : ما لا يكون متصوراً ، فيلزم أن يكون غير
المتصور متصوراً ، وذلك جمع بين النقيضين . فإن قالوا : يلزم أن غير
المتصور : متصوراً منه كونه غير متصور . فنقول : إذا قلنا غير المتصور لا يمكن
الحكم عليه ، فههنا المحكوم عليه إما غير المتصور من حيث إنه غير المتصور ،
أو من حيث إنه متصور ، فإن كان الأول فحينئذ الموضوع في القضية المعلومه إما
أن يكون أمراً غير متصور ، من حيث أنه غير متصور . وذلك ينقض قولكم :
إن موضوع القضية يجب أن يكون متصوراً . وإن كان الثاني هو أن الموضوع في
هذه القضية أمر متصور ، فنقول : فحينئذ يجب أن يكذب عليه قولنا : إنه لا
يمكن الحكم عليه ، لأن كل ما كان متصوراً ، فإنه يمكن الحكم عليه بكونه

(١) من (و) وفي (من) : فإن قالوا : إن غير المتصور ، متصور . وذلك لأن غير المتصور ، متصور
منه ، كونه غير متصور . فنقول : إذا قلنا ... الخ

متصوراً ، أو يكونه عناناً عن غيره .

فالحاصل : أن موضوع هذه القضية [إن لم يكن متصوراً لزوم التناقض ، وإن كان متصوراً لزوم كون هذه القضية^(١)] كاذبة ، وكلاهما أمران باطلان .

والجواب عن الثالث : إنا إذا علمنا الذات ، فالمراد منه كونه مستقلاً بنفسه ، غير محتاج إلى غيره ، وهذا مفهوم سلمي ، والسلوب خارجة عن الماهيات . وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه الرابع .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب . ثم نقول : هذا جملة الكلام في أن هذا العلم غير حاصل للبشر ، فأما أنه هل هو حاصل للملائكة أم لا ؟ ويتقدير أن يقال : إنه غير حاصل لهم . فهل يمكن حصول هذه المعرفة للملائكة أو للخلق ؟ فهذا متوقف فيه .

واعلم : أن الباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق ، فحينئذ تدهش العقول وتقف الأفكار ، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في فاضلة المعارف الحقيقية . [وبالله التوفيق^(٢)] .

(١) من (د)

(٢) من (د)

الفصل الثاني عشر

في تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات

اعلم : أنا لما دللنا على أنه سبحانه ليس بجسم ولا بجوهر كان ذلك يفيد كونه منزها عن الكمية ، ويفيد أيضا كونه منزها عن بعض أقسام الكيفيات ، وهو الشكل والحلقة . وأما سائر الكيفيات مثل الألوان والطعوم والروائح ، فالقول بإثباتها لله تعالى يستبعد العقل ، لأن هذه صفات الأجسام ، فكان إثباتها للذات المنزهة عن الجسمية محالا إلا أن لقائل أن يقول : لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للأجسام ، امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما ، لأن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات .

ومن الناس من قال : إن صفات الإلهية وهي الخلق والتكوين لا تتوقف على حصول هذه الألوان والطعوم . وليس يمكن أن يقال : إن بعض أنواعها من صفات الكمال ، وأضدادها من صفات النقص ، حتى يمكن القول بأن ما كان منها من صفات الكمال فهو ثابت لله تعالى وما كان من صفات النقص فهو منتهي عن الله تعالى . وإذا كان كذلك ، فلم يكن ثبوت بعض تلك الصفات لله ، أولى من ثبوت البواقي ، فلما أن يجب ثبوت كلها لله تعالى ، وحينئذ يلزم الجمع بين الضدين ، أو يجب تنزيه الله عن الكل . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل ضعيف من وجوه :

الأول : إن كيفية النور من صفات الكمال ، والمدح . وكيفية الظلمة من

صفات النقص . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن تكون ذات الله موصوفة بصفة النور مع كونه منزها عن الجسمية والجهة ؟ لما ثبت أنه يجب كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال والمدح ، ويجب كونه منزها عن صفات النقص .

والثاني : هب أنا سلمنا أنه ليس شيء منها صفة كمال ومدح ، لكن لم لا يجوز أن يكون موصوفا ببعضها دون البعض ؟ قوله : « إنه ليس انتصاف ذاته ببعضها أولى من انتصافها بالبواتي » فنقول : قد بينا في علم المنطق أن قول القائل ليس هذا ، أولى من ذلك مقدمة ضعيفة . فإنه إن كان المراد عدم الأولوية في أذهاننا وفي عقولنا ، بمعنى أننا لا نعرف دليلا يدل على أن هذا أولى بالوقوع . فهذا مسلم ، إلا أن هذا لا يفيد إلا الوقف والشك ، وإن كان المراد بعدم الأولوية أنه يمتنع كون أحد الجانبين أولى في نفس الأمر ، فهذا ممنوع . فلم لا يجوز انتصاف ذاته ببعض هذه الأضداد أولى ، وإن كنا لا نتشدد ولا نعرف المعنى المرجح لتلك الأولوية ؟

والسؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : يحصل السواد والبياض فيه معاً ، ثم يحصل من اجتماعهما هيئة^(١) مركبة من اجتماعهما ؟ ولا يد في إبطال هذا الاحتمال من دليل منفصل . واعلم أنه لما ثبت أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحصول في الحيز ، فحينئذ يمتنع أن يكون اللون القائم به ، لوناً سارياً في ذاته منبسطة على سطحه ، فيبقى أن يكون ذلك اللون ماهية ، بخلاف^(٢) ما شاهدناه في الأجسام ، وحينئذ لا تكون تلك الصفة لوناً ، بل صفة أخرى مخالفة لما يعقل من اسم اللون ، وذلك يفيد نفي الألوان على الوجه الذي عقلناه [والله أعلم^(٣)] .

(١) ماهية (و) هيئة (س)

(٢) بخلاف (ر)

(٣) من (د)

الفصل الثالث عشر

في إثبات أن جميع شئ كونه تعالى مماثل في غيره

نقول : أما تفسير الحلول فقد سبق^(١) على الاستقصاء ونقول : أما الجمهور فقد عولوا في نفي الحلول على أن قالوا : لو حل ل حلّ إما مع وجوب أن يحل [أو مع جواز أن يحل^(٢)] والقسمان باطلان ، فبطل القول بالحلول ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل ، وذلك لوجهين :

الأول : إنه لو حلّ مع وجوب أنه يحل ، لكان مفتقراً في ذاته إلى ذلك المحل ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته . هذا خلاف .

والثاني : إنه تعالى لما حلّ في المحل مع وجوب أن يحلّ فيه ، لزم من قدم الله ، قدم ذلك المحل [ومن انتقل ذات الله إليه ، كونه واجب لذاته ، لأن ذاته تعالى واجبة لذاته^(٣)] . وإذا كان مفتقراً إلى ذلك المحل ، فمن المعلوم أن الذي يفتر الواجب لذاته إليه يكون أولى بالوجوب الذاتي ، وحينئذ بصير واجب الوجود ، أكثر من واحد . وذلك محال .

(١) سبق (من) تم (د)

(٢) من (س)

(٣) من (د)

ورغمًا قلنا : إنه يمتنع أن يحل في محل ، مع جواز أن يحل فيه . وذلك لأن الحال في الشيء ، يجب أن يكون محتاجا إليه ، والذي لا يحل في شيء ، هو الذي يكون غنيا عنه . فإذا قلنا في الشيء : إنه قد يحل في المحل مع جواز أن لا يحل فيه ، صار المعنى : أن الغني عن الشيء ، يجوز أن يصير محتاجا إليه . وذلك محال .

لأن الغني عن الشيء يمتنع أن ينقلب محتاجا إليه ، فيثبت : أنه تعالى لو حل في شيء لحل إما مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل ، والقسمان فاسدان ، فالقول بالحلل باطل . فإن قيل : الإنسان إنه لو حل في شيء مع وجوب أن يحل فيه ، لكان محتاجا إلى المحل ، وذلك لأنه ^(١) [يمتنع أن توجب ذاته ، ذات ذلك المحل . ثم إن ذلك المحل يوجب حلوله في نفسه ، أو يقال : ذاته توجب ذات ذلك المحل ، وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل ، بشرط وجود ذلك المحل . وبهذا التقدير فإنه لا يلزم افتقار [ذاته إلى ذلك المحل . لأن لوازم الشيء وآثاره واجبة الحصول عند حصول ذلك المؤثر ، مع أنه لا يلزم افتقار المؤثر إلى ^(٢) [الأثر . ثم نقول : لم لا يجوز أن يحل في الشيء مع جواز حلوله فيه ؟ قوله : « لأن الحال في المحل ، مقتضى ذلك المحل ، والذي لا يكون حالا فيه ، يكون غنيا عنه ، وكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ، غنيا عنه ، ومحتاجا إليه : محال » فنقول : لم قلتم : إن الحال في الشيء يكون محتاجا إليه ؟ ألا ترى أن الجسم المعين ، يحصل في الحيز المعين ، بعد أن كان غير حال فيه ، مع أنه لا يكون محتاجا لذاته إلى الحلول في ذلك الحيز المعين ؟ فإذا عقل هذا في الحصول في الحيز ، فلم لا يعقل مثله في الحلول في المحل ؟ واعلم أن هذه السؤالات واردة على هذه الطريقة ويصعب الجواب عنها .

فالأولى : أن نقول : البحث عن أنه هل يجوز أن يصير حالا في شيء ، أم لا : مسبق بالبحث عن ماهية الحلول ؟ فنقول : المعقول من الحلول

(١) من (س)

(٢) من (ق)

أمران : الأول : كون الصورة حاصلة في الخيز المعين ، تبعا لحصول محلها فيه .
 فإذا قلنا اللون حال في الجسم ، فإن معناه أن اللون حصل في ذلك الخيز
 المعين ، تبعا لحصول ذلك الجسم فيه . والحلول بهذا التفسير إنما يعقل في
 الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة والخيز ، فإذا كان الباري تعالى منزها عن
 هذه الصفة ، كان إثبات الحلول في حقه محالا . والتفسير الثاني للحلول : كونه
 مختصا به ، مع كونه محتاجا إليه كقولنا : إن صفة العلم والقدرة حادثة في ذات
 العالم القادر . والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة إلى الموصوف ، ولما كان
 الإله تعالى واجب الوجود لذاته ، ممتنع الافتقار إلى الغير ، كان حصول الحلول
 في حقه بهذا التفسير محالا . وهذا هو المعقول من لفظ الحلول ، وقد ثبت أن
 ذلك في حق الله تعالى ممتنع . فأما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا
 متصور ، فكان الكلام في إثباته ونفيه محالا . فهذا هو الكلام الملخص في هذا
 الباب .

ثم نقول : إذا جوزتم الحلول على ذات الله ، وجب أن تكونوا شاكين في
 أنه هل حل في هذه البقعة ، وفي هذه النملة ، وفي هذه البعوضة ؟ أقصى ما في
 الباب أن يقال : إنه لم يظهر من هذه النملة حال عظيمة مهيبة ، إلا أنا نقول :
 هذا إشارة إلى أنه لم يوجد ما يدل على حصول هذا الحلول ، ولا يلزم من عدم
 علمنا بحصول الدليل ، عدم المذلول . فثبت : أن من جوز الحلول لزمه أن
 يبقى شاكا في كل واحد من هذه الأجسام الحسية ، أنه تعالى هل صار حالا
 فيها أم لا ؟ ولما كان ذلك باطلا ، كان القول بالحلول باطلا .

الفصل الرابع عشر

في

نفي الاتحاد

اعلم أن قولنا : إن هذا الشيء صار شيئا آخر : له تفسيران : أحدهما : أن تكون الذات المعينة موصوفة بصفة ، ثم زالت عنه تلك الصفة ، وحدث فيه صفة أخرى . وهذا معقول . كقولنا : إن الماء صار هواء ، فإن معناه : أن الجسم المعين كان موصوفاً بالصفة المائية وزالت هذه الصفة عن ذلك الجسم ، وحدثت فيه الصفة الهوائية ، وهذا معقول جائز . وأما التفسير الثاني : وهو أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى ، فهذا قول باطل . والدليل عليه : أنها عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين ، أو يكونا معدومين ، أو يكون أحدهما باقيا ، والآخر معدوما ، فإن كانا عند الاتحاد باقيين ، فهما أثنان لا واحدا ، فكان القول بالاتحاد باطلا . وإن كانا معدومين فهما قد عدما وهذا الذي حصل وحدث ، شيء ثالث مغاير لهما ، وهذا معقول ، إلا أنه ليس هذا من باب الاتحاد ، وأما إن قلنا : إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقيا ، ويكون الثاني فانيا ، فهذا أيضا باطل لأنها لو اتحدتا ، لزم أن يقال : إن الموجود عين المعدم ، وذلك باطل قطعاً ، ثبت : أن القول بالاتحاد محال . ولقائل أن يقول : القول بالاتحاد له تفسير معقول صحيح وذلك لأنه ثبت أن الوجود زائد على الماهية ، فإذا كان لكل واحدة من هاتين الماهيتين ، وجود على حدة ، كان ذلك مبطلاً للاتحاد ، وأما إذا حصل لهما معا وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وذلك لأنه لما كان لكل واحد منهما وجود على

حدة ، ثم إنه زال عن كل واحد منها ما قام به من الوجود ، وحصل لمجموعهما وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وإذا كان هذا قسما من الأقسام المعلومة ، فما لم يقيموا الدليل على فساده ، لم يكن القول بالاتحاد باطلا .

إذا عرفت هذا فنقول : القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال ، لأن ذلك [إنما يعقل ^(١)] إذا زال عنه الوجود القائم به ، وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة أخرى صفة الوجود .

إلا أن ذلك محال ، لأنه لما كان واجب الوجود لذاته ، كان زوال ذلك الوجود عنه محالا ، فكان انصافه بذلك الوجود الذي هو منفرد به ، واجبا لذاته ، ومضى كان الأمر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا .

(١) من (س)

الفصل الخامس عشر

في

بيانه أنه ممنوع كونه تعالى ممثلاً لغيره

ههنا أبحاث

البحث الأول : أنه هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث ؟ قالوا : إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية^(١) . وأنا أقول : إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب .

أما الأشعرية : فإنهم يدعون الفرار من هذا القول ، إلا أنه لازم عليهم من وجوه :

الأول : إنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد ، فإذا خلق ذلك الجسم المعين ، يمتنع أن يقال : إنه بقى قادراً على إيجاده ، لأن إيجاد الوجود محال . والمحال لا قدرة عليه ، فتعلق قدرته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفيه .

والثاني : إنه في الأزل يمتنع أن يقال : إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة في الحال . ثم إن عند دخول زيد في الوجود ، يصير مطالبا له بإقامة الصلاة في الحال ، وإيتاء الزكاة . وهذا الطلب إلزام ، والإلزام الحاصل ، ما كان حاصله ثم حصل ، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله

(١) في (ر) الكرامية : قال الإمام الدامني إلى الله : وأنا أقول . . . الخ

تعالى . ولو قال قائل : إن كونه مطالباً لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة ، والحادث هو النسب والتعلقات ، لا الصفات . فنقول : هذه النسب والتعلقات ، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك ؟ والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالباً في الحال بإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة . وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله .

والثالث : وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده ، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها ، فكونه سامعاً لذلك [الصوت] إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت ، وكونه رائيّاً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة^(١) وهذا [يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى .

وأما المعتزلة : فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة المريدية والكرامية ، ويحدث في ذاته كونه سامعاً مبصراً لهذه الأصوات الحادثة ، وهذه الألوان الحادثة . وأما أبو الحسين البصري فقد صرح بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات ، وأن تلك العلوم إنما تحدث في ذات الله تعالى .

وأما الفلاسفة : فمنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب ، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به . وبيانهم : وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم ، ولا شك أن الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود . ولا شك أنه كان موجوداً قبل حدوث ذلك الحادث ، وسبق وجوداً بعد فناء ذلك الحادث ، وهذه القلبية والمعية والبعديّة ، إضافات حادثة في ذات الله تعالى ، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان ، كان هذا قولاً بحدوث المعاني والصفات ، وفي ذات الله تعالى .

فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه : أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق .

(١) من (٢)

إذا عرفت هذا فنقول : اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام :
أحدها : الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات ، مثل اللون والطعم
والرائحة . ومثل : الوجود والحياة .
وثانيها : الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات والنسب وذلك مثل :
العلم عند من يقول : إنه صفة لها تعلق بالمعلوم . فإن على هذا القول : العلم
صفة حقيقية وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة ، وتعلق
خاص .

وثالثها : الصفات التي هي محض النسب والإضافات مثل : كون زيد
بمينا لعمرو ، أو يسارا له ، مثل ما إذا تزوج أخو زيد بامرأة ، وحصل له ولد ،
فإن زيدا يصير عمًا لذلك الولد ، بعد أن كان عاريا عن هذه الصفة ، وهذا
يقضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد .

إذا عرفت هذا فنقول : أما القول بحدوث الصفات الإضافية فذلك أمر
يجب الاعتراف به ، ولا يمكن إنكاره البتة يقينا مع الصفات الحقيقية ، سواء
حصلت لها إضافات إلى الغير ، أو لم يحصل . وههنا محل الخلاف . فمن الناس
من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى ، ومنهم من منع منه .
هذا هو تلخيص محل الخلاف .

واحتج القائلون بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : كل ما كان قابلا للحوادث ، فإنه لا يخلو
عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أما قولنا : إن كل ما كان قابلا
للحوادث ، فإنه لا يخلو عنها . فالدليل عليه : أن نقول : إن تلك الذات التي
لا يمكن خلوها عن قابلية الحوادث [حادثة . فيأزم أن يقال : كل ما كان قابلا
للحوادث ، فإنه لا يتفك عن الحوادث^(١)]

وأما بيان أن كل ذات تقبل الحوادث فإنها لا تنفك عن تلك القابلية .

(١) من (ن)

فالدليل عليه : أن تلك القابلية إما أن تكون من لوازم تلك الذات ، وإما أن لا تكون [من لوازمها^(١)] فإن كانت من لوازمها ، فحيث لا تنفك تلك الذات عنها ، وذلك هو المطلوب .

وأما إن قلنا : إن تلك القابلية ليست من لوازم تلك الذات ، بل هي من الصفات المفارقة ، كانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فكونها قابلة لتلك القابلية . إن كانت من لوازم الذات [فحيث تكون القابلية من لوازم الذات^(٢)] وإن لم تكن من لوازمها كان الكلام فيها كسأ في الأول ، فيلزم أن تكون قبل كل قابلية أخرى ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . فثبت بهذا : أن هذه القابليات وجب انتهاءها إلى قابلية تكون من لوازم تلك الذات . وهو المطلوب .

وأما بيان أن تلك القابلية صفة حادثة ، فالدليل عليه : إن قابلية الصفة الحادثة يتمتع حصولها ، إلا عند إمكان حصول الصفة الحادثة وإمكان [حصول الحادث له أول لأن^(٣)] حصول الحادث في الأزل محال . لأن الحادث هو الذي له أول . والأزل هو الذي لا أول له ، والجمع بينهما محال . فثبت : أن صحة حدوث الحوادث لها أول ، فقابلية هذه الصفة أيضا لها أول ، لأن إمكان انصاف الشيء بشيء آخر ، مشروط بكون ذلك الشيء في نفسه ممكن الحصول ، لأن إمكان حصوله لغيره قرع على إمكان حصوله في نفسه ، لأن ما لا وجود له في نفسه ، امتنع وجوده لغيره ، ولما كان حصول الحادث في الأزل محالا ، كان إمكان كون الذات قابلة للحادث في الأزل محالا . فثبت بما ذكرناه : أن كل ما كان قابلا للحوادث ، فإنه يتمتع خلوه عن قابليته للحوادث [وثبت أيضا : أن قابلية الحوادث لها أول فثبت بما ذكرناه : أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يتمتع خلوه عن الحوادث^(٤)] ثم من المتفق عليه بين

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (د)

المتكلمين : أن كل ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم القطع بأن كل ما يقبل الحوادث ، فإنه يكون محدثا ، ولما ثبت أنه تعالى منزّه عن الحوادث ، ثبت أنه يتمتع بكونه قابلا للحوادث .

الحجة الثانية في المسألة : إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى ، إما أن تكون من صفات الكمال ، وإما أن لا تكون من صفات الكمال ، فإن كانت من صفات الكمال ، كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال نقصان فيلزم كون تلك الذات ناقصة . والنقصان على الله محال . وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال ، كان إثباتها في حق الله تعالى حالا ، لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح .

الحجة الثالثة : كل صفة يشير العقل إليها ، إما أن تكون ذات الله كافية في استلزام حصولها ، أو كانت كافية في استلزام عدمها ، أولا تكون كافية في واحد منها ، فإن كان الأول لزم دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثاني لزم دوام عدم تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثالث فحينئذ لا تكون تلك الذات كافية لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها . معلوم : أن تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة وعن عدمها . ونقول : الذات موقوفة على حصول أحد هذين القسمين ، إما وجود تلك الصفة وإما عدمها ، لكن وجودها وعدمها لما لم يكف فيه تلك الذات ، فلا بد فيه من سبب منفصل فتكون تلك الذات موقوفة على أحد هذين القسمين ، وكل واحد منها موقوف على سبب منفصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، يجب كونه موقوفا على الشيء ، فيلزم كون ذات الله تعالى موقوفة على سبب منفصل ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وذلك محال . فيثبت : أن ذات الله تعالى لا تقبل الصفات الحادثة ، وأنه كما أن ذاته دائم لم يزل ولا يزال ، فكذلك صفاته دائمة لم تزل ولا تزال .

الحجة الرابعة : قال بعضهم : لو حدث صفة في ذات الله تعالى ، لزم

وقوع التغير وذلك محال بالاتفاق ، فوجب أن يكون حدوث تلك الصفة في ذات الله تعالى محالا . ولقائل أن يقول : إن عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله تعالى ، بعد عدمها . فهذا يفيد إلزام الشيء على نفسه ، وذلك لا يفيد ، وإن عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة ، فمعلوم أن هذا غير لازم . فيثبت أن هذا الكلام ضعيف .

وأما القائلون بحدوث الصفات فقد بنوا كلامهم على مسائل : أحدها : أنه تعالى عالم بالجزئيات ، والعلم يجب تغييره عند تغير المعلوم ، وهذا يقتضي حدوث العلوم في ذات الله . وثانيها : أنه تعالى مريد وثبت أن الفصد إلى إحداث الشيء ، لا يحصل إلا حال الإحداث ، وهذا يقتضي حدوث الإرادة ، لكن الإرادة والمريديّة صفة لله فيلزم حدوث هذه الصفة في ذات الله . وثالثها : إنه تعالى سميع بصير ، وسماع الكلام قبل حدوثه محال ، وإبصار الصورة قبل حدوثها محال فيثبت : أن ذلك السماع إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت ، وأن ذلك الإبصار إنما حدث عند حدوث ذلك المرئي . وأما الدلائل الدالة على أنه لا يحدث في ذات الله تعالى شيء ، فهي بأسرها مشكلة الصفات الإضافية . فإننا قد بينا : أنه لا بد من الاعتراف بحدوثها ، مع أن الدلائل التي ذكرتموها قائمة فيه . [وهذا آخر هذه المسألة ، والله أعلم ^(١)]

(١) من (٢)

الفصل السادس عشر

في

بيان آفة الألم واللذة مما لا ينسب على الله تعالى

أما الألم فقد أطبقوا على أنه محال على الله ، وأما اللذة فقسمان : لذة
جسمانية ، ولذة روحانية . أما اللذة الجسمانية فقد أطبقوا على أنها محال على
الله . واحتجوا على امتناع هذا الألم وهذه اللذة على الله تعالى بوجهين :

الأول : إن اللذة عن إدراك الملائم ، والألم عبارة عن إدراك المنافي ،
وإدراك الملائم والمنافي في مشروط بحصول الملائم والمنافي ، وحصول الملائم
والمنافي ، مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان . وذلك إما يعقل في حق
الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنمو والذبول . ولما كان واجب الوجود
لذاته ، منزهاً عن الجسمية ، كان ثبوت الألم واللذة في حقه محالاً . وللقائل أن
يقول : إنا نجد عند إدراك الملائم حالة طيبة مسماة باللذة ، وعند إدراك المنافي
حالة مكروهة مسماة بالألم . ونحن لا نعرف أن تلك الحالة الطيبة المسماة
باللذة ، هل هي نفس ذلك الإدراك ، أو حالة مغايرة لذلك الإدراك حاصلة
عند حصول ذلك الإدراك ؟ [ويتقدير أن يكون الحق هو أن اللذة حالة مغايرة
للإدراك حاصلة عند حصول الإدراك ^(١)] فإنه لا يلزم من عدم حصول الملائم
والمنافي ، عدم اللذة والألم . لأن إدراك الملائم على هذا التقدير يكون سبباً
لحصول اللذة ، وإدراك المنافي يكون سبباً لحصول الألم . ولا يلزم من انتفاء

(١) من (٦)

السبب المعين انتفاء السبب . لاحتمال أن يحصل ذلك السبب بسبب آخر ،
قيمت بما ذكرنا : أن هذا الدليل ضعيف .

الحجة الثانية على امتناع حصول اللذة في حق الله تعالى : أن نقول : لو
التذ الله تعالى بشيء ، لكان الملتذ به إما أن يكون حاصلا في الأزل ، وإما أن
لا يكون . والقسمان باطلان ، فالقول بكونه ملتذاً باطل . بيان أنه يمتنع كونه
ملتذاً في الأزل : ذلك لأن الالتذاذ بالشئ ، مشروط بحصول الملتذ به ، فلو
كانت اللذة أزلية [لكان الملتذ به أزلياً^(١)] فيلزم قدم العالم ، وقد أبطلناه .
وبيان أنه يمتنع القول بأن كونه ملتذاً : صفة حادثة : وذلك لأن حصول الالتذاذ
في حق من يصح عليه الالتذاذ أمر مطلوب الحصول . فإذا كان الله تعالى عالماً
في الأزل بأنه يمكنه تحصيل الالتذاذ ، ولا مانع له من تحصيل ذلك الشيء
التي ، وجب أن يحدث ذلك الملتذ به . وهذا محال ، لأنه لا وقت يفرض أن
الله تعالى يحدث فيه ، إلا والداعي إلى إحداثه كان حاصلاً قبل ذلك ، وكانت
الموانع المانعة عن إحداثه زائلة ، وإذا كان الأمر كذلك [وجب أن يحدثه قبل
ذلك الوقت ، فلزم أن يقال : إنه لا وقت إلا والله تعالى قد أحدث ذلك الملتذ
به قبل ذلك الوقت ، وإذا كان الأمر كذلك^(٢)] لزم أن يقال : إن الله أحدثه في
الأزل ، وحينئذ يرجع الكلام إلى القسم الأول ، وهو أن الملتذ به كان حاصلاً
في الأزل ، ويلزم منه قدم العالم . وقد أبطلناه ، فثبت أن القول بصحة كونه
تعالى ملتذاً أمر يقضى إلى أحد هذين القسمين ، وثبت كونها باطلين ، فكان
القول بجواز اللذة على الله تعالى محالاً . هذا هو الكلام في اللذات الحسية .

وأما اللذات العقلية : فهي مثل الالتذاذ بحصول صفات الكمالات والجلال
له . وهذا النوع من الالتذاذ قد أطبقته الفلاسفة على إثباته في حق الله تعالى .
والمتكلمون أطبقوا على إنكاره . أما الفلاسفة فقد احتجوا على إثباته بأنه تعالى
عالم بكونه موصوفاً بصفات الكمالات والجلال ، [وهذا العلم يوجب البهجة
والالتذاذ ، فوجب أن يحصل هذا النوع من البهجة في حق الله تعالى . أما أنه

(١) من (س)

(٢) من (ن)

موصوفا بصفات الكمال والجلال^(١)] فهذا بناء على مقدمتين : [أحدهما : كونه تعالى موصوفا بصفات الجلال والكمال .] والثانية : أنه تعالى عالم بهذه الأحوال . أما عن صفات الجلال والكمال^(٢)] فالأمر فيه ظاهر ، لأن أعظم صفات الكمال والجلال ، وجوب الوجود في الذات وفي الصفات ، وكمال العلم وكمال القدرة وكمال الفردانية في هذه الصفات . وكل ذلك حاصل في حق الله تعالى . وأما أنه تعالى عالم [بهذه الأحوال فلأنه تعالى لما ثبت أنه عالم^(٣)] بذاته وبجميع صفاته ، وجب كونه عالما بهذه الأحوال . وأما أن كونه عالما بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال ، يوجب الابتهاج واللذة والسرور ، فالاستقراء يدل عليه ، لأننا متى علمنا من أنفسنا هذه الأحوال ، حصل أنواع من البهجة والفرح والسرور . فإذا كانت الكمالات في حق الله تعالى لا نسبة لها إلى كمالات البشر ، وعلم الله لا نسبة له إلى علم البشر في القوة والظهور ، وجب القطع بأنه لا نسبة لتلك البهجة والفرح إلى ما يحصل للبشر من هذا النوع . [فهذا تمام الكلام في هذا الباب^(٤)] ولقائل أن يقول : كمالاتنا مخالفة بالماهية ، لكمالات الله تعالى فوجب أن يكون علمنا بكمالاتنا ، مخالفا لعلم الله تعالى بكمالات النفس ، ولا يلزم من ثبوت حكم ما في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية [فهذا محصل الكلام في هذا الباب^(٥)]

(١) من (١)

(٢) زيادة

(٣) من (٣)

(٤) من (٤)

(٥) من (٥)

الفصل السابع عشر

في

أنه هل يصح إطلاقه لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟

اعلم : أن الجوهر قد يذكر ويراد به أحد أمور أربعة : التفسير الأول : المتحيز الذي لا يقبل القسمة ، وهذا على قول من يثبت الجوهر الفرد ، ولما دللنا على أنه تعالى يمتنع أن يكون متحيزا ، وجب القطع بأنه ليس بجوهر . والتفسير الثاني : أن يقال : الجوهر هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليه ، وهذا إما يعقل ثبوته إذا كانت الذات قابلة للصفات المتجددة المتعاقبة ، ولما دللنا على أن تعاقب الصفات على ذات الله تعالى محال ، امتنع أن يكون جوهرًا ، بهذا الوجه . والتفسير الثالث للجوهر : إنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع . وهذا المفهوم إما يصدق على الشيء الذي تكون ماهيته غير وجوده ولما كان مذهب الشيخ أبي علي : أن وجود الله - تعالى - نفس ماهيته وليس صفة مغايرة لماهيته ، امتنع كونه تعالى جوهرًا بهذا الوجه ، وأما عندنا فلما كان الجوهر ، هو أن وجود الله تعالى صفة قائمة بذاته المخصوصة كان جوهرًا بهذا الوجه . والتفسير الرابع للجوهر : إنه الموجود والغني عن محل يحل فيه ، وأحق الأشياء بأن يكون جوهرًا بهذا التفسير هو الله تعالى لأنه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه ، وعن الفاعل الذي يوجد به ، وعن الصورة التي تشتمل ، فكان أحق الأشياء بالجوهريّة بهذا هو الله تعالى .

ومن الناس من يعبر عن هذا المعنى بكونه قائمًا بالنفس ، [فيطلق على

واجب الوجود لذاته كونه قائماً بالنفس^(١) [ولا يطلق عليه لفظ [الجوهر ، وهذا النزاع بعيد ، لأن لفظ^(٢)] القائم بالنفس مجاز من وجهين : أحدهما : إن إطلاق لفظ القائم بالنفس لإفادة معنى الاستغناء مجاز . والثاني : إن إطلاق لفظ النفس لإرادة الذات والماهية ، إطلاق للفظ المشترك لإرادة أحد معنويه ، لأن لفظ النفس [قد يراد به الجسد والدم ، وقد يراد به الذات والحقيقة . فثبت : أن لفظ القائم بالنفس^(٣)] مجاز من وجهين . وأما لفظ الجوهر فهو مأخوذ من الجهارة والظهور ، وكل ما كان أكمل في الاستغناء عن الغير ، كان أبغى وأدوم ، فكان معنى الجهارة فيه أكثر ، فكان أولى بإطلاق هذا اللفظ عليه . فهذا هو الكلام في تفسير لفظ الجوهر .

فإن قال قائل : المفهوم من الجوهر : جنس لما تحته ، فلو صدق عليه تعالى كونه جوهرًا لكان داخلاً تحت الجنس ، وكل ما كان داخلاً تحت الجنس كان امتيازاً عن سائر الأنواع بالفصل ، فيلزم كون ذاته مركبة من الجنس والفصل ، وذلك محال ، لما ثبت أن كل مركب فهو ممكن ، ولا شيء من واجب الوجود يمكن . والجواب : إن الجنس عبارة عن الجزء المشترك ، فالجنس جزء من أجزاء الماهية ، والاستغناء عن المحل مفهوم عدمي ، والمفهوم العدمي بمنع أن يكون جزءاً من أجزاء الماهية [الموجودة فثبت أن الجوهر بهذا المعنى ليس جزءاً من أجزاء الماهية والجنس جزء من أجزاء الماهية^(٤)] فيمتنع كون الجوهر بهذا المعنى جنساً [فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم^(٥)] .

(١) من (د) ، من

(٢) من (س)

(٣) من (د)

(٤) من (د)

(٥) من (د)

القِسْمُ الثَّانِي
فِي بَيَانِ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
مُنْزَعٌ عَنِ الضَّدِّ وَالنَّاقِضِ

الفصل الأول

في

أوجوب الوجود لذاته ليس بالواحد

اعلم^(١) أن الناس ذكروا أنواعا من الدلائل على وحدانية الله تعالى ،
ونحن نذكرها على الاستقصاء :

أما الحججة الأولى : التي عليها تعويل الفلاسفة فهي أن قالوا : لو فرضنا
موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكنا متشاركين في المفهوم
من الوجوب الذاتي ، ولا بد وأن يختلفا بالتعيين والتشخص ، إذ لو كان كون
هذا حاصلا لذلك ، لكان هذا عين ذلك ، ولكان ذلك عين هذا . وحينئذ يكون
الكل شيئا واحدا ، فيثبت أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب
الوجود لذاته ، لوجب كونهما متشاركين في الوجوب الذاتي ، وكون كل واحد
منهما [لآخر في نفسه وتشخصه ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل
واحد منهما^(٢)] مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ، ومن التعين الذي به
يخالف غيره ، وهذا محال لوجوه :

الأول : إن كل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد
من أجزائه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره [وكل مفتقر إلى غيره^(٣)]

(١) في الأصل : الفصل الثامن عشر . ولاحظ : أن المؤلف قال في هذا الجزء : أنه مقسم إلى
قسمين

(٢) من (و)

(٣) من (د ، من)

فإنه ممكن ، فثبت أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ،
لوجب كون كل واحد منهما ممكنا لذاته ، وما أنضى ثبوته إلى عدمه كان باطلا ،
فيثبت أن فرض موجودين . يكون كل واحد منهما واجبا لذاته : فرض باطل
حال فيثبت أن وجود موجودين واجبي الوجود قول باطل .

الثاني : إنه إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود
لذاته ، وإما أن لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل ، لأن المركب مفتقر إلى كل
واحد من أجزائه ، فلو كان [شيء من أجزائه^(١)] ممكنا لذاته ، مع أنه يكون
مفتقرا إلى [ذلك الجزء ، لزم كونه في ذاته مفقرا إلى^(٢)] الممكن لذاته ،
والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون [الواجب لذاته ، ممكنا
لذاته . وذلك حال فيثبت : أن كل واحد من تلك الأجزاء يكون^(٣)] واجبا
لذاته ، فنلك الأجزاء مشاركة في الوجوب الذاتي ، ومتباينة بخصوصياتها التي
باعتبارها بخلاف بعضها بعضا ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيلزم كون
كل واحد من تلك الأجزاء مركبا [من جزئين آخرين ، والكلام في تلك الأجزاء
كما في الأول ، فيلزم كون كل واحد منها مركبا^(٤)] من أجزاء غير متناهية
[وذلك محال . لأن كل كثرة متناهية أو غير متناهية^(٥)] فإن الواحد فيها موجود
إلا أن أي شيء صلق ، بحكم العقل بأنه واحد وهذا في نفسه ليس بواحد ،
لأن ذلك الواحد لا بد وأن يشارك سائر الأجزاء في الوجوب الذاتي ، وبخالفه في
التعين فيكون ذلك الشيء مركبا ، فلا يكون الواحد واحدا . هذا خلف .

والوجه الثالث في إبطال كون كل واحد منها مركبا من الوجوب الذي به
تحصل المشاركة ومن التعين الذي به تحصل المخالفة : هو أنه لما كان كل واحد
منها مركبا من هذين الجزئين ، فإما أن يكون الوجوب الذي به المشاركة يستلزم
ذلك التعين لعينه ، وإما أن يكون [ذلك التعين الذي به المخالفة ، يستلزم

(١) من (ج)

(٢) من (ج)

(٣) من (ج)

(٤) من (ج)

(٥) من (ج)

ذلك الوجوب الذي به المشاركة أو أن يكون^(١)] كل واحد منها غير مستلزم للثاني ، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول وهو أن الوجوب الذي به المشاركة ، يستلزم ذلك التعين الذي به المخالفة . فنقول : إن كان الأمر كذلك ، فإننا حصل الوجوب بالذات ، وجب أن يحصل ذلك التعين وكل ما كان واجب الوجود لذاته ، وجب أن يكون هو ذلك المعين ، فحينئذ يكون واجب الوجود لذاته ليس إلا ذلك الواحد ، وأما الثاني وهو أن يقال : إن ذلك التعين يوجب الوجوب بالذات ، فهذا أيضاً باطل ، لأن الوجوب بالذات إذا كان معللاً بذلك التعين ، كان الوجوب بالذات^(٢) واجبا بغيره ، وكل ما كان واجبا بغيره كان ممكناً لذاته ، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً لذاته . وذلك متناقض . وأما الثالث وهو أن يقال : الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك الجزء . وذلك التعين أيضاً لا يستلزم الوجوب بالذات ، فحينئذ يكون اجتماعها لا بد وأن يكون بسبب منفصل ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته واجبا بغيره . وذلك محال .

الوجه الرابع في إبطال أن يقال أن الذات المتعينة مركبة : هو أن نقول : واجب الوجود إما أن يكون هو نفس ذلك التعين ، أو يكون موجبا لذلك التعين ، أولا يكون نفس ذلك التعين ، ولا موجبا له والقسمان الأولان يوجبان أن يكون واجب الوجود لذاته واحداً ، والقسم الثالث يقتضي أن لا يصير واجب الوجود لذاته متعينا [إلا^(٣)] بسبب منفصل ، وما لا تثبت هويته إلا بسبب منفصل ، كان ممكناً لذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته ، وذلك محال .

الحجة الثانية : في توحيد واجب الوجود لذاته : هي أن واجب الوجود لذاته [إن كان مقولا على أشياء كثيرة ، فحينئذ يكون المفهوم من قولنا : واجب

(١) من (و)

(٢) الوجوب بالذات ، واجب الوجود بالذات ، واجبا بغيره (و)

(٣) من (س)

الوجود لذاته^(١)] أمرا مشتركا ، ويدخل تحت ذلك المشترك أشياء كثيرة .
فنقول : ذلك المشترك إما أن يكون جنسا تحت أنواع ، أو يكون نوعا تحت
أشخاص ، وطريق الحصر فيه أن نقول : الأشياء الداخلة تحت ذلك المشترك إما
أن يخالف بعضها بعضا في الماهية أولا يكون كذلك . فإن كان الأول^(٢) فهو
جنس تحت أنواع [وإن كان الثاني فهو نوع تحت أشخاص فنقول : لا يجوز أن
يكون واجب الوجود لذاته ، جنسا تحت أنواع^(٣)] ويدل عليه وجوه : الأول :
إن على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الأشياء مركبا من الجنس
والفصل ، وكل مركب ممكن ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته .
هذا خلف . والثاني : إن الفصل سبب لوجود حصة النوع من الجنس ، فلو
فرضنا ههنا فصلا ، لكان ذلك الفصل ميبا لوجود [واجب الوجود^(٤)]
لذاته . وذلك محال . لأن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يحصل له وجودا
آخر ، يكون ذلك الوجود من تأثيرات ذلك الفصل ، بخلاف سائر الماهيات
الجنسية ، لأن تلك الماهيات ليست موجودة من حيث هي هي ، فأمكن أن
يحصل الوجود لها بسبب ذلك الفصل أما وجوب الوجود فيستحيل أن يحصل له
وجود آخر ، فامتنع كون الفصل مقوما له . والثالث : هو أن المفهوم من كونه
واجب الوجود لذاته ، إن كان قائما بنفسه ، غنيا بذاته عن غيره ، امتنع كون
الفصل سببا لقوامه ، وإن لم يكن قائما بنفسه ، لزم أن يكون المفهوم من
الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات ، محتاجا بالذات ، وذلك متناقض . وأما
القسم الثاني وهو أن يقال : إن واجب الوجود لذاته نوع تحت أشخاص ،
فنقول : المقضى لذلك الشخص المعين ، إن كان هو تلك الماهية أو شيء من
لوازمها وجب أن يقال : إنه أينما حصلت تلك الماهية النوعية ، أن يحصل ذلك
الشخص بعينه فكان واجب الوجود هو ذلك الشخص فقط ، وإن كان المقضى
لذلك الشخص سببا منفصلا ، فحينئذ يلزم أن لا يوجد ذلك المعين ، إلا

(١) من (د)

(٢) من (د)

(٣) من (د ، م)

(٤) من (م)

يسبب متفصل فيكون الواجب لذاته ، واجبا بغيره . وهو محال . فهذا هو الكلام المستقصى في تقرير هذه الوجوه .

ولفائل أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجوه :

السؤال الأول : أن نقول : أنتم بئتم كل هذه الوجوه على حرف واحد ، وهو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منها واجبا لذاته ، فإنه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما . فنقول : هذا ممنوع وذلك لأن هذا التركيب ، إنما يلزم إن كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا ، وكان التعين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا ، وحينئذ يلزم التركيب وتشمس الشبه التي ذكرناها . أما بتقدير أن يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا ، فإنه لا يلزم التركيب ، لاحتمال أن يقال : إنه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ، ووقع الامتياز بتمام الماهية ، ففتنقر في تقرير هذا السؤال إلى بيان أمرين :

أحدهما : أن الوجوب مفهوم سلبي ، والثاني : أنه إذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب .

أما المقام الأول : فيدل عليه وجوه :

الأول : إن كل ما صدق عليه أن وجوده ممنوع ، صدق عليه أن عدمه واجب . وعلى هذا التقدير فالوجوب عمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع أن يكون موجودا [ولا يلزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض ، والنفي الصرف . وإنه محال^(١)] فثبت بهذا : أن المفهوم من الوجوب يمتنع أن يكون أمرا موجودا .

الثاني : وهو أنه لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان إما أن يكون تمام تلك الحقيقة أو جزء منها أو أمرا خارجا عنها ، والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب مفهوما ثبوتيا : باطل .

أما أنه لا يجوز أن يكون تمام الماهية فلو جوه :

(١) من (س)

أحدها : إننا نصف تلك الماهية بالوجوب . ووصف الشيء بنفسه محال .
لأننا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا : هذه الذات ، وبين قولنا : هذه الذات واجبة
الوجود .

وثالثها : إنه لو كان الوجوب هو نفس تلك الماهية ، لكان كل من عرف
الوجوب بالذات عرف تلك الماهية المخصوصة ، ولما لم يكن الأمر كذلك ،
علمنا أن الوجوب ليس نفس الماهية .

ورابعها : إن نقيض قولنا : واجب لذاته : أنه ليس بواجب ، ولا يناقضه
قولنا : إنه ليس تلك الذات القلانية ، ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان
نقيض أحدهما ، عين نقيض الآخر .

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءا للماهية . لأنكم لما ذكرتم
أن كل ماله جزء فهو : ممكن ، فلو كان الواجب بالذات له جزء ، لكان ممكنا
بالذات .

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون خارجا عن الماهية . فلوجهين :

الأول : إن كل صفة خارجة عن الماهية فهي مفتقرة إلى تلك الماهية ،
والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، وواجب بغيره ، فيلزم أن يكون الواجب بالذات
ممكنا لذاته ويلزم منه الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وأيضا : فلما كان
الوجوب بالذات واجبا بغيره ، كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا
الأخر ، فيلزم أن يحصل قبل ذلك الوجوب ، وجوب آخر إلى غير انتهاية . وذلك
محال .

والثاني : إن الصفة مفتقرة إلى الذات ، محتاجة إليها ، فلو حكمنا بأن
وجوب تلك الذات إنما كان بسبب هذه الصفة لزم كون كل واحد منها مفتقرا ،
إلى الآخر وهو محال ، فثبت بما ذكرنا : أنه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس
الماهية ، ولا جزءا منها ، ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة
ثبوتية .

الثالث : لو كان الوجوب أمراً ثابتاً لكان مساوياً لساير الموجودات في كونه موجوداً ، وبخلافها في ماهيته المبنية ، فيكون وجوده غير^(١) ماهيته فانتصاف ماهيته بوجوده إن كان على سبيل الإمكان بالذات ، وهو محال . وإن كان على سبيل الوجوب ، لزم أن يكون وجوب لوجود زائداً عليه . ولزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : لو كان الوجوب بالذات أمراً ثبوتياً لكان ممكناً لذاته ، وهذا محال ، فذاك محال ، بيان الشرطية : أن الوجوب ينقسم إلى ما يكون وجوباً بالذات ، وإلى ما يكون وجوباً بالغير ، والمفهوم من الوجوب هو الذي به يشترك هذان القسمان ، وكونه بالذات هو الذي به يتميز أحد هذين القسمين عن الثاني ، وما به المشاركة غير ما به المباينة ، فكونه وجوباً ، مغاير لكونه بالذات ، وإذا كان كذلك كان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة ينتج أنه لو كان الوجوب بالذات موجوداً ، لكان ممكناً . وإنما قلنا : إن ذلك محال لأن كونه وجوباً بالذات ، ماهية متناقضة للإمكان . فالقول بكون إحدى الماهيتين نفس الثاني ، جمع بين النقيضين وهو محال .

الخامس : وهو أن المعقول من الوجوب بالذات ، إما عدم انفقاره إلى سبب منفصل ، وإما كونه مقتضياً لوجود نفسه . ولا يعقل من الوجوب بالذات [أمر آخر^(٢)] سوى هذين المفهومين .

أما الأول : وهو عدم انفقاره إلى سبب منفصل ، فلا شك أن هذا المفهوم مفهوم سلبي لا ثبوتي . والعلم بأن الأمر كذلك علم ضروري .

وأما الثاني : وهو أن كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها ، فنقول : ذلك الانتفاء إن كان أمراً ثبوتياً ، مغايراً لتلك الماهية ، ولذلك الوجوب ، كان ذلك الانتفاء لاحقاً من لواحق تلك الماهية ، وصفة من صفاتها ، فلا تكون قائمة بنفسها ، مستقلة بذاتها ، فلا بد لها من اقتضاء آخر ، وذلك يوجب

(١) عين (من)

(٢) من (من)

التسلسل . فثبت بهذه الوجوه الخمسة : أن المفهوم من كون الشيء واجباً لذاته ، ليس مفهوماً ثبوتياً ، بل هو مفهوم سلبي .

لا يقال : الدليل على أنه مفهوم ثبوتي وجهان :

الأول : إن وجوب الوجود عبارة عن تأكيد الوجود ، فلو كان الوجوب قيداً عديمياً ، لزم أن يكون الشيء متأكداً بسلب نفسه ، وينقيض نفسه ، وأنه محال .

والثاني : أن نقيض الوجوب هو اللاوجوب ، والمفهوم من اللاوجوب يصدق إما على الممتنع وإما على الممكن الخاص . أما الممتنع فإنه عدم محض . فالذي يصدق عليه ، يجب أن يكون عدماً محضاً ، وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض . وهو محال . وأما الممكن الخاص فإنه لا يتمتع بغاؤه على العدم ، مع أنه في هذه الحالة يصدق عليه أنه غير واجب . فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في هذه الصورة أيضاً . [فوجب أن يكون المفهوم من اللاوجوب ههنا أيضاً عدماً محضاً ، فثبت بهذا البرهان : أن اللاوجوب عدم محض^(١)] فوجب أن يكون المفهوم من الوجوب ثبوتاً محضاً بالضرورة ، لأن أحد النقيضين لا بد وأن يكون مفهوماً ثابتاً . لأننا نقول :

أما الوجه الأول : فجوابه : أن نقول : ما المراد من قولكم : الوجوب تأكيد الوجود ؟ إن أردتم به أن ما يكون واجب الوجود لذاته ، فإنه يفتقر في وجوده إلى سبب منفصل ، فهذا معقول ، إلا أن هذا المعنى . مفهوم سلبي ، والأمر فيه ظاهر . وإن عنيتم به كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود فقد دللنا على اقتضاء الشيء لشيء آخر ، يتمتع أن يكون موجوداً زائداً ، وإلا لزم التسلسل . وإن عنيتم بهذا التأكيد مفهوماً ثالثاً ، فلا بد من بيانه .

وأما الوجه الثاني فجوابه : أن هذا معارض بأن قولنا : إنه ليس بممكن بالإمكان الخاص ، نقيض لقولنا : إنه ممكن بالإمكان الخاص ، لكن قولنا : إنه

(١) من (د)

ليس يمكن بالإمكان الخاص يصدق على الممتنع الذي هو عدم محض فوجب أن يكون قولنا : إنه ليس يمكن بالإمكان الخاص عدما محضا ، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدم . وإذا كان كذلك كان قولنا : إنه يمكن بالإمكان الخاص ، مفهوما ثبوتيا .

وإذا ثبت هذا فنقول : الوجوب بالذات عبارة عن نفي الإمكان الخاص وعن نفي الامتناع وثبت أن الإمكان الخاص مفهوم ثبوتي ، وأن الامتناع مفهوم عديمي ، فإن لزم من كون الوجوب بالذات رافعا للامتناع ، كونه ثبوتيا لأن رافع لعدم ثبت لزم من كون هذا الوجوب بالذات ، رافعا للامتناع ، كونه ثبوتيا لأن رافع لعدم ثبت لزم من كون هذا الوجوب بالذات رافعا للإمكان الخاص كونه عديما ، لأن رافع الثبوت عدم ، وإن لم يلزم هذا ، لم يلزم ذاك أيضا .

فهذا مجموع المباحث الدالة على أن المفهوم من الوجوب بالذات [يمتنع كونه ثبوتيا .

المقام الثاني : في بيان أنه لما كان المفهوم من الوجوب بالذات^(١) [أمرا سلبيا ، لم يلزم منه كون الواجب لذاته مركبا . وتقريره : أنه على هذا التقدير يكون الاشتراك حاصلًا في هذا المفهوم السلبى ، ويكون الامتياز حاصلًا بتمام تلك الحقيقة ، وهذا لا يوجب وقوع التركيب في الحقيقة . والدليل عليه : أنه لا شك في وجود ماهية من الماهيات وتلك الماهيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فقد حصلت الماهية البسيطة ، وإن كانت مركبة فالتركيب إنما يتولد من البسائط . فالقول بـ [ثبات الماهية البسيطة أمر لابد من الاعتراف به ، على كل حال ثم إن كل بسيطين ، فإنه لابد وأن يشتركا في سلب كل ما عدهما عنهما ، فإن كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب في الماهية ، لزم كون البسيط مركبا ، وذلك محال . فيثبت بما ذكرنا : أن المفهوم من الوجوب بالذات مفهوم سلبى ، وثبت أنه متى وقع الاشتراك في المفهومات

(١) من (و)

السلبية ، فإنه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية ، فيلزم أن يتقدير وجود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، فإن لا يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منها [وهذا آخر الكلام في تقرير هذا المقام^(١)]

السؤال الثاني : إن سلمنا أن المفهوم من وجوب الوجود بالذات أمر ثابت ، وسلمنا أن تلك الأشياء متباينة بتعييناتها ، فلم قلتم : إن تعين كل متعين أمر ثابت ، حتى يلزم عليه كون كل واحد من تلك الأشخاص مركبا في ذاته ؟ فنفتقر ههنا إلى بيان أن التعين ليس أمرا ثابتا ثم إلى بيان أنه متى كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب . أما بيان أن التعين لا يجوز أن يكون أمرا ثابتا ، فيدل عليه وجوه :

الوجه الأول : إن التعين لو كان أمرا ثابتا ، لوجب أن يكون تعين هذا الشخص ، معيارا لتعين ذلك الشخص الآخر إذ لو كان تعين هذا ، نفس تعين ذلك الآخر ، لكان هذا هو عين ذلك الآخر ، وذلك يمنع من حصول التعدد وإذا ثبت هذا فنقول : هذه التعينات المتعددة تكون متشاركة في الماهية المسماة بالتعين ، ومتباينة بتشخصاتها ، فيلزم أن يكون تعين التعين زائدا عليه . ويقضي إلى التسلسل [لكن القول بالتسلسل^(٢)] بوجب القول [بوجود أسباب ومسببات لا نهاية لها . لأن تعين كل متعين ، علة ، لحصول ذلك المتعين . لكن القول بوجود أسباب ومسببات ، لا نهاية لها محال^(٣)] فكان هذا محالا .

وههنا وجه آخر يدل على امتناع هذا وذاك وهو : إن كل كثرة فإن الواحد فيها موجود ، فلو حصلت هذه الكثرة ، لكان الواحد فيها حاصلا ، لكن أي شيء فرض كونه واحدا ، فذلك الواحد متعين ، فتعينه زائد عليه ، فلا يكون ذلك الواحد واحدا ،

وقد فرضناه كذلك . هذا خلف فيثبت : أن القول بأن التعين زائد على

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

الذات ، يقضى إلى هذا المحال ، فكان القول به باطلا .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنا إذا قلنا : هذا السواد . فهذا السواد إنما تعين لأنه انضاضات ماهية السواد إلى ماهية التعين ، وكذلك انضاضات ماهية التعين ، إلى ماهية السواد [فصاهية السواد^(١)] تعينت لانضمام ماهية التعين إليها ، وكذلك ماهية التعين إنما تعينت لانضمام ماهية السواد إليها ، وبهذا الطريق انقطع التسلسل ؟ لأننا نقول : هذا باطل . لأن ماهية السواد ماهية كلية ، و ماهية التعين ماهية كلية ، [و ماهية الكلية^(٢)] إذا تقيدت ب ماهية أخرى كلية ، كان الحاصل بعد ذلك يكون كلياً لا شخصياً ، فلو كان الأمر كما ذكرتم ، لكان هذا السواد كلياً ، لا شخصاً معيناً . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن ما ذكرتموه باطل .

الوجه الثاني : في بيان أن التعين يمتنع كونه معنى زائداً على الذات : هو أنه لو كان معنى زائداً على الذات ، لكان هذا المتعين ليس شيئاً واحداً بل شيئين أحدهما : ذلك الشيء . والثاني : تعينه ، وكل معين فتعينه زائداً عليه ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما ليس شيئاً [بل شيئين ، فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشيء الواحد شيء واحد^(٣)] بل أشياء غير متناهية ولما كان ذلك محالاً كان القول بأن التعين زائداً على الذات قولاً باطلاً .

والوجه الثالث : إن تعين هذا الشخص مغاير لتعين ذلك الشخص ، فلولا أن حصة [هذا الشخص]^(٤) من ماهية السواد مباينة عن حصة الشخص الآخر من السواد ، وإلا لامتنع أن ينضاف هذا التعين إليه دون ذلك التعين . لأن إضاف شيء أجنبى إليه بعينه دون الآخر ، مشروط بامتياز في نفسه عن الآخر ، فيلزم أن يكون إمكان إضاف هذا التعين إليه ، دون إضاف التعين الآخر إليه مسبوقاً بحصول التعين فيه ، فيكون حصول الشيء مسبوقاً بحصول

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (س)

(٤) من (د ، س)

غير ذلك الشيء . وهذا محال . فكان القول بأن التعيين أمر زائد على الذات باطلاً .

الوجه الرابع : إن التعيين لو كان مفهوماً زائداً ثابتاً ، لكان هذا التعيين مركباً من جزئين . وكل واحد من هذين الجزئين ، إن كان واجباً لذاته ، صار واجب الوجود أكثر من واحد ، وأنتم إنما تذكرون هذه الدلائل لإبطاله ، وإن لم يكن كذلك ، فحينئذ يلزم القول بكون أحد هذين الجزئين ممكناً لذاته [وما يكون أحد أجزائه ممكناً لذاته]^(١) كان ذلك المركب أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون كل ذات معينة مشخصة في الوجود أن تكون ممكنة لذاتها . وهذا يقتضي أن لا يحصل في الوجود موجود معين ، يكون هو في نفسه واجب الوجود ، وذلك محال .

الوجه الخامس : إنه لا معنى للتعين إلا أن هذا الشيء ليس هو ذلك الآخر . ومعلوم أن هذا المفهوم سلب محض . ولا يقال : الدليل على أن التعيين مفهوم ثبوتي : هو أننا نبين أنه مفهوم زائد على أصل الماهية ، ثم نبين أن ذلك الزائد يجب أن يكون أمراً ثابتاً .

أما الذي يدل على أنه مفهوم زائد على أصل الماهية وجوه :

الأول : إنه لو كان لا فرق بين السواد وبين هذا السواد [لكان متى حصل السواد فقد حصل هذا السواد]^(٢) ومعلوم أن ذلك باطل فيثبت أن قولنا : هذا السواد قد اشتمل على قيد ، لم يحصل في قولنا : السواد .

[الثاني : إن قولنا : السواد]^(٣) ماهية لا يمنع نفس مفهومها عند وقوع الشركة فيها [وقولنا : هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها]^(٤) ولولا التفاوت في الحقيقة ، وإلا لما حصل هذا التفاوت في هذا الحكم ، ولا شك أن

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (س)

المفهوم من السواد حاصل في المفهوم من قولنا : هذا السواد . فوجب أن يكون قولنا : هذا السواد قد اختص بقيد زائد على المفهوم من مجرد قولنا : السواد [وذلك هو المطلوب :

الثالث : إن بديهية العقل حاکمة بأن المفهوم من قولنا : هذا السواد ^(١) مفهوم مركب من قولنا : هذا ، ومن قولنا : السواد . وحاکمة أيضاً بأن المفهوم من قولنا : هذا مظاهر للمفهوم من قولنا : السواد . وذلك يدل على أن تعين المتعينات أمر زائد على الماهية .

إذا ثبت هذا فنقول : هذا المفهوم الزائد : أمر ثبوتي . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن هذا السواد من حيث إنه هذا السواد موجود . وقولنا : هذا ، جزء من مفهوم قولنا : هذا السواد . والمعدوم يمتنع أن يكون جزءاً من الموجود ، فوجب أن يكون المفهوم من قولنا : هذا : موجوداً .

والثاني : إن بتقدير أن يكون تعين هذا المتعين مفهوماً عديمياً ، فإنه لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كان ، وإنما هو عبارة عن عدم تعين المتعين الآخر ، وذلك التعين الآخر إن كان عديمياً ، كان هذا التعين عديمياً لعدم . وعدم العدم ثبوت . فهذا التعين ثبوت . فيكون التعين الآخر ثبوتاً ، ضرورة أن التعينات أفراد ماهية واحدة فيكون حكمها بأسرها حكماً واحداً . وإن كان التعين الآخر ثبوتاً وجب أن يكون هذا التعين أيضاً ثبوتاً لعين ما ذكرناه .

ثبت بهذه البيانات : أن تعين كل متعين : صفة موجودة زائدة على الذات ، وحيث أنه ينظم الدليل المذكور ، لانا نقول : هذه الدلائل التي ذكرتم تفيد أن التعين صفة زائدة على الماهية ^(٢) . والدلائل التي ذكرناها تفيد أن الأمر ليس كذلك ، فحصل التعارض ، وبقي الشك [ومع قيام هذا الشك ^(٣) صار

(١) من (د ، س)

(٢) الذات (س)

(٣) من (س)

الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا ، لأن الموقوف على المشكوك مشكوك .

السؤال الثالث : سلمنا أن وجوب الوجود ، مفهوم ثابت ، وأن التعيين مفهوم ثابت ، إلا أنا نقول : والكثرة التي التزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود ، وإذا كان هذا المحذور لازماً ، سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود أم لم تقل به فحينئذ يسقط هذا الاستدلال .

وربما قلنا : إنه لازم مع القول بتوحيد واجب الوجود لوجوه :

الأول : إن المبدأ الأول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود ، الذي هو ماهية كلية [لا يمنع نفس مفهومها عن وقوع الشراكة فيها . لأن الماهية الكلية^(١) لا وجود لها في الأعيان البتة بل الموجود في الأعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود ، فيكون ذلك التعيين زائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك التعيين لا بد وأن يكون صفة ، فيكون ذلك التعيين زائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك التعيين لا بد وأن يكون صفة لواجب الوجود ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الغير يمكن لذاته ، فذلك التعيين ممكن لذاته ، وهو معطول بوجوب الوجود ، فيلزم أن تكون الذات المعينة مركبة من جزئين أحدهما ممكن لذاته . والذي يكون جزء ماهيته لذاته ، كان هو بالإمكان أولى ، فيلزم أن تكون تلك الذات المعينة ممكنة الوجود لذاتها ، فعل هذا كل ما هو موجود في الأعيان فهو ممكن لذاته ، فينعكس انعكاس النفيض : إن كل ما لا يكون ممكناً لذاته ، فهو ليس بموجود في الأعيان . فيثبت : أن الإلزام الذي أوردتموه على القول بكثرة واجب الوجود لذاته هو بعينه قائم مع القول بوحدة واجب الوجود لذاته .

الثاني : وهو إن مدار كلامكم على أنه لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعيين الذي به يمتاز عن غيره ، ثم إن كان الوجوب علة [لذلك التعيين ، فكل

(١) من (٥)

واجب الوجود هو ذلك التعيين ، وإن كان ذلك التعيين علة ^(١) للوجوب يلزم أن يكون وجوب الوجود ، معلول شيء آخر . فنقول : هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود . وذلك [لأن الوجوب صفة عارضة لانصاف الماهية بالوجود وذلك لأن الوجود والإمكان والامتناع ^(٢) جهات ، وهي صفات للرابطة الحاصلة بين الموضوع والمحمول ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان الوجوب على كل التقديرات صفة خارجة عن الماهية ، وكل صفة خارجة عن الماهية ، فهي ممكنة لذاتها معللة بالغير . فثبت أن هذا المحذور لازم . سواء قلنا : إن واجب الوجود لذاته واحداً ، أو قلنا إنه أكثر من واحد .

الثالث : إنا تعلم بالضرورة أن من الماهيات ما يكون مستلزماً لذاته ماهية أخرى ، مثل قولنا : إن الثلاثة مستلزمة للفردية ، وإن الأربعة مستلزمة للزوجية وكون الثلاثة مستلزمة للفردية أمر واجب لذاته [لا لغيره ، وكون الأربعة مستلزمة للزوجية أمر واجب لذاته ^(٣)] فهذه الوجوبات الذاتية أشياء كثيرة . فالواجب لذاته أكثر من الواحد .

فإن قالوا : هذه الوجوبات الذاتية ليست ذوات قائمة بأنفسها ، وإنما هي أحوال نسبية اعتبارية ، وكلامنا في أن الذوات القائمة بنفسها ، الواجبة الوجود لذاتها ، يجب أن تكون واحدة . فنقول في الجواب : أنتم بنيتم التقسيم الذي ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذاته على مفهوم الوجوب بالذات . والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات ، لأنها من حيث هي هي ، أمور واجبة لذواتها ، مختصة بالتعيين لما هي هي ، فكان هذا وجوباً بالذات ، فكان هذا نقضاً على ما ذكرتموه .

الرابع : إن كلامكم مبنى على أن كل مركب في ماهية ، فإنه يمتنع أن يكون واجباً لذاته . فنقول : إن هذا باطل لأن الوجوب على قسمين ، منه ما يكون وجوباً بالذات ، ومنه ما يكون وجوباً بالغير ، فالوجوب هو القدر المشترك

(١) من (س) ، (ط) ، (ز) ، (ح) ، (د) ، (س) ، (ط) ، وكل

(٢) من (س)

(٣) من (د ، س)

وكونه بالذات هو الذي به يحصل الامتياز ، فالوجوب بالذات ، مركب من الجنس وهو مسمى الوجوب ، ومن الفصل وهو خصوص كونه بالذات ، [فيثبت : أن الوجوب بالذات ^(١) ماهية مركبة من قيدتين فإن كان كل مركب ممكناً ، لزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات] هذا خلف ^(٢) فيكون أحد المعاندين عين الثاني ، وذلك باطل ، وإن لم يلزم فيها يكون متركباً ماهية ، كونه ممكناً . فحينئذ تبطل هذه المقدمة . [وهذا تمام الكلام عن الحججة الأولى] ^(٣) .

وأما الحججة الثانية وهي قولكم : لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان واجب الوجود ، إذاً أن يكون جنساً تحته أنواع ، أو نوعاً تحته أشخاص . قلنا هذا الكلام إنما يلزم لو ثبت أن وجوب الوجود مفهوم ثبوتي داخل في الماهية ، حتى يقال : إنه بالنسبة إلى الأشياء الداخلة فيه ، يجب أن يكون جنساً بالنسبة إلى الأنواع أو نوعاً بالنسبة إلى الأشخاص ، وقد بينا أنه مفهوم سلبي ، فيمتنع أن يكون داخلياً في الماهية ، فيكون كونه مقولاً على ما تحته ، ليس على قياس قول الجنس على أنواعه ولا على ^(٤) قياس قول النزع على أشخاصه . وتتمام التقرير ما تقدم . [والله أعلم] ^(٥) .

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (د)

(٤) ولا على (س) وعلى (ط)

(٥) من (د)

الفصل الثاني

في

حكمة دليل المتكلمين على أن الإله واحد

اعلم^(١) : أنهم ذكروا أنواعا من الدلائل . أقرواها دليل التمانع . فقالوا : لو قدرنا الإلهين قادرين على جميع الممكنات ، ثم أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فلما أن يحصل المراد معاً ، أو يحصل أحدهما دون الآخر . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بوجود الإلهين باطلا . أما الحصر فظاهر ، وأما أنه يمتنع حصول المرادين معاً ، فلأنه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة : متحركا وساكتا معاً . وهو محال . وأما أنه يمتنع^(٢) حصول المرادين معاً ، فالدليل عليه : أن المانع من حصول مراد هذا ، ليس مجرد كون الثاني قادراً ، وإنما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني ، والحكم لا يحصل إلا عند حصول العلة ، فامتناع مراد هذا ، معلل بحصول مراد ذلك ، وامتناع حصول مراد ذلك معلل بحصول مراد هذا ، فلو امتنع المرادان معاً ، لزم حصول المرادين معاً ، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعا من حصول الآخر ، فثبت : أن امتناع كل واحد منهما ، يوجب حصول كل واحد منهما ، وما أفضى نفيه إلى ثبوته كان باطلا قالوا فامتناع المرادين معاً ، وجب أن يكون باطلا . واعلم أنه لو ثبت أن الأعراض [غير^(٣)] باقية ، حصل لنا

(١) التاسع عشر [الأصل] وفي (س) : على أن الإله واحد ، وفي (و) إله العالم

(٢) يمتنع تعذر (و) يمتنع (س)

(٣) من (س)

في إبطال هذا القسم دليل آخر . وهو : أنه لو تعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده ، لزم أن يبقى الجسم خاليا عن الحركة والسكون ، وذلك محال . أما إذا قلنا : الأعراض باقية ، لم يلزم منه محال البتة ، لأنه لما اندفع كل واحد منهما بالآخر ، بقي الجسم على ما كان عليه قبل ذلك ، فيبقى العرض الذي كان موجودا قبل ذلك . وأما أنه ينتج حصول أحد المرادين دون الآخر فيبدل عليه وجهان : الأول : إنه لما كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من الممكنات ، امتنع كون أحدهما أقوى قدرة من الثاني ، ولما كانا متساويين في كمال الاقتدار ، فلورفع مراد أحدهما دون الثاني ، كان هذا قولاً بوجهين أحدهما طرفي الممكن على الآخر لا مرجح ، وأنه باطل . والثاني : إنه إذا حصل مراد أحدهما دون الثاني ، فالذي لم يحصل مراده ، كان عاجزا ، والعاجز لا يكون إقماً . فهذا تقرير هذا الدليل .

فلن قيل : هذا الدليل بناء على جواز أن يريد أحدهما شيئا ، ويريد الثاني ضده . فلم قلتم : إن هذا ممكن ؟ وما الدليل عليه ؟ لا يقال : الدليل عليه : أنه لو انفرد هذا بالإلهية صح منه إرادة الحركة ، ولو انفرد الثاني صح منه إرادة السكون ، فإذا اجتمعا ، فإما أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفرد ، أولا يبقيا على تلك الحالة [فإن بقيا على تلك الحالة^(١)] فحينئذ يصح من هذا إرادة الحركة ، ومن الثاني إرادة السكون حال الاجتماع ، وهذا هو المطلوب .

وإن لم يكن بقيا حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفرد ، فهذا باطل لوجوه :

الأول : إنها لما كانا متساويين في كمال القدرة والإلهية ، لم يكن امتناع هذا عن الإرادة بسبب ذاك ، أولى من امتناع ذاك عن الإرادة بسبب هذا . فوجب أن يندفع كل واحد منهما بالآخر وذلك محال . لأن الموجب لاندفاع الجانب الأول حصول الجانب الثاني ، والموجب لاندفاع الجانب الثاني حصول الجانب الأول ، فلو اندفع الجانبان معا ، لزم الجانبين معا على ما ذكرناه في أول

(١) من (س)

الدليل . وكل شيء يفضى ثبوته إلى نفيه ، أو نفيه إلى ثبوته كان باطلا ، فوجب أن يكون هذا الكلام باطلا .

الثاني : وهو أن تعلق إرادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين ، حكم ثبت من الأزل ، والأزل لا يجوز زواله ، فوجب أن لا تبطل تلك الإرادة .

الثالث : إنه لما أراد هذا شيئا ، وأراد الثاني ضده . ثم عجزا عن تحصيل مراديهما ، عند الاجتماع . كان هذا العاجز أقوى ، والضعيف أكمل^(١)

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا المقام . لأننا نقول : مدلو هذا الكلام على أن كل حكم يصح حصوله عند الانفراد ، وجب أن يبقى صحيحاً يمكننا عند الاجتماع . فنقول : وهذا باطل بدليل : أن هذا عند الانفراد قادر على تحصيل مراده ، وذلك عند الانفراد أيضاً قادر على تحصيل مراده ، وأما عند الاجتماع فلم يبقا على هذه الحالة ، فثبت أنه لا يلزم من حصول حكم حال الانفراد ، إمكان حصوله حال الاجتماع ، فظهر سقوط هذا الكلام .

السؤال الثاني : إن دل ما ذكرتم على أن حصول المخالفة بينهما جائز ، إلا أنه حصل عندنا وجوه دالة على امتناع ذلك .

فالوجه الأول : إن كل واحد منهما يجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات ، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا بد وأن يكون الواقع أحد القسمين إما الحركة وإما السكون ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان كل واحد من الإثنين عالماً بأن الداخل في الوجود هو ذلك القسم ، والإرادة يجب أن تكون على وفق العلم ، لأن خلاف المعلوم محال الوقوع . وما كان محال الوقوع امتنع أن يكون مراداً ، سم العلم بكونه محال الوقوع ، وإذا كان كل واحد منهما عالماً بأنه لا يقع إلا ذلك الشيء ، وثبت أن ذلك يوجب الاتحاد في الإرادة ، فحيث يظهر أن المخالفة بينهما في الإرادة ممتنعة .

(١) العبارة من (س) ولي (و) : براديهما (كان ذلك عجزاً ، فإيا صار الاجتماع مانعاً لهما عن المخالفة في الإرادة) كان هذا العاجز أقوى والضعيف أكمل . وما بين القوسين من (و) . .

الوجه الثاني : وهو أنه إما أن يكون أحد الجانبين أرجح في كونه مصلحة من الجانب الآخر، أو لا يكون. فإن كان أحد الجانبين أرجح كان كل واحد من الإثنين عالماً بذلك الرجحان ، فوجب أن يكون كل واحد منها مريداً لذلك الجانب .

وعلى هذا التقدير فإنه يمتنع اختلافهما في الإرادة ، وأما إن لم يكن أحد الجانبين أرجح ، فحينئذ يكون كل واحد منهما عالماً بحصول المساواة في الطرفين ، والفعل بدون المرجح محال ، فحينئذ يكون كل واحد منهما عالماً بأن الترجيح محال ههنا . ومع هذا العلم يمتنع أن يريد ترجيحه . فثبت أن على جميع التقديرات يمتنع أن يخالف أحد الإثنين الثاني في القصد والإرادة .

الثالث : إن علم كل واحد منهما بأنه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تنفيذ مراده يمنعه من إرادة المخالفة . فهذه الوجوه الثلاثة دالة على امتناع حصول المخالفة بينهما .

السؤال الثالث : سلمنا صحة المخالفة بينهما إلا أن المحاولات المذكورة ، إنما تلزم من حصول المخالفة ، لا من مجرد إمكان حصول المخالفة . فهب إنكم دلتهم على إمكان حصول المخالفة ، إلا أنكم ما لم تذكروا الدليل على حصول المخالفة لم يتم دليلكم .

السؤال الرابع : لم لا يجوز أن يتعذر على كل واحد منهما تحصيل [مراده ؟ قوله : « المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده » هو حصول مراد الثاني ، فلو امتنع المرادان معاً ، لوجب حصول^(١) المرادين معاً . وأنه باطل ، قلنا : لم لا يجوز أن يقال : المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده ، علمه بأنه لو حال تحصيل مراده ، يمتنع الآخر منه . فهذا العلم هو المانع فقط ، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور ؟

السؤال الخامس : لم لا يجوز أن يقال : يقع مراد أحدهما دون الآخر ؟

(١) من (ر) وفي (و) المرادان معاً ، وأنه

قوله : « إن هذا يقتضى حصول الرجحان لا المرجح ، وأنه باطل » قلنا : ليس أن العالم لما كان محدثاً ، وجب الاعتراف بأنه تعالى خصص إحداثه بوقت معين دون سائر الأوقات من غير تخصيص اختص به ذلك الوقت ؟ فإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز رجحان أحدهما على الآخر لا مرجح ؟ فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خصص إحداث العالم بالوقت المعين لأجل أن ذلك الوقت أقرب إلى إصلاح المكلفين ؟ فنقول : الدليل على فساد هذا القسم ، أن نقول : جميع الأوقات إما أن تكون متساوية في جميع الأمور المعتبرة في الخلق ، وإما أن لا تكون متساوية .

فإذا كان الأول فالإشكال لازم ، وإن كان الثاني فنقول : اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية ، إما أن يكون لذاته ، أو لشيء من لوازم ذاته ، أو للفاعل المنفصل . فإذا كان الأول أو الثاني فقد جوزتم أن يكون للوقت المعين أثر في اقتضاء حصول تلك الخاصية ، وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إن ذلك الوقت هو الذي اقتضى حدوث العالم ؟ وعلى هذا التقدير فإنه لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع ، وإن كان الثالث عاد التقسيم المذكور في أن ذلك الفاعل [المبدأ ، ^(١)] خصص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية ؟ فإن كان ذلك لأجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية أخرى ، عاد التقسيم فيه ، ولزم التسلسل . وإن لم يكن لأجل اختصاص ذلك الوقت بشيء من الخواص ، فحينئذ قد جوزتم في الفاعل المختار أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر لمرجح ، فإذا جوزتم ذلك [فلم لا يجوز أيضاً أن أحد الإلهين يقع مقدوره ، والإله الثاني لا يقع مقدوره ^(٢)] مع أنه لا يكون أحدهما مخصوصاً بما لأجله حصل الرجحان ؟ أما قوله ثانياً : « القديم العاجز عال » قلنا : لا نسلم . والدليل عليه هو : أن الإله تعالى كان موجوداً في الأزل مع أنه ما كان قادراً البتة على الفعل في الأزل . لأن الفعل ماله أول . والأزل مالا أول له . والجمع بينهما محال . والمحال لا قدرة عليه .

(١) من (د)

(٢) من (د)

فيثبت : أنه تعالى ما كان قادراً على الإيجاد والتكوين في الأزل البتة . وإذا كان هذا غير محتج ، فكيف يمتنع أن يعجز عن فعل واحد ، من وقت واحد ؟

السؤال السادس : إن هذا التقسيم إن صح لزم أن لا يقدر العبد على الفعل أصلاً ، وهذا محال [فذلك محال^(١)] بيان للملازمة : وهو أن العبد لو كان قادراً على الإيجاد والتكوين ، فلماذا اتفق أن الله أراد تحريك جسم ، وقصد العبد إلى تسكينه فيما أن يقع المرادان معاً وهو محال [أولاً يقع واحد منهما وهو أيضاً محال^(٢)] لعين ما ذكرتم من الدليل . وإما أن يقع أحدهما دون الثاني ، وهذا أيضاً محال . وذلك لانا وإن قلنا : إن الله تعالى [كان^(٣)] قادراً على ما لا نهاية له ، وكان العبد لا يقدر إلا على المنتهي ، إلا أن قدرة الباري على تحريك الجوهر الواحد يمتنع أن تكون أقوى وأكمل من قدرة العبد على تسكين ذلك الجوهر لأن الجوهر الفرد لا يقبل القسمة^(٤) فحركته وسكونه أيضاً لا يقبل القسمة^(٥) وإذا كانت هذه الحركة وهذا السكون غير قابلين للتفاوت والقسمة ، امتنع وقوع التفاوت في القدرة عليهما ، فالباري تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات والعبد لا قدرة له إلا على المنتهي . إلا أن وقوع ذلك التفاوت في كيفية القدرة على ذلك المنتهي محال .

إذا ثبت هذا فنقول : لو وقع مراد الله تعالى دون مراد العبد مع أنا بينا أن القدرة عليهما لا تقبل التفاوت أصلاً ، فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا المرجح وهو محال . فيثبت : إن هذا التقسيم لو صح لوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين . وإنما قلنا : إن ذلك محال . وذلك لأن حسن المدح والذم [معلوم بالضرورة ثم علمنا أن من أحسن الذم والمدح^(٦)] فرع على كون

(١) من (و ، من)

(٢) من (و)

(٣) زبادة

(٤) القسمة (و ، من)

(٥) القسمة (من) الحركة (و)

(٦) من (و)

العبد فاعلاً وموحداً ، ومعنى كان الفرع معلوماً بالضرورة ، كان الأصل أيضاً معلوماً بالضرورة ، فوجب أن يكون العلم بكون العبد موحداً علماً ضرورياً .

وهذه مقدمات لا بد من تقريرها .

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : إن العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم . فتقريره : أن كل من أحسن إلى إنسان ، وأوصل إليه نوعاً من أنواع الخير ، فإن صريح عقله يحكم بحسن الشكر والمدح والثناء له ، وكل من آذاه وأوصل إليه نوعاً من أنواع الضرر ، فإن صريح عقله يحمله على أن يقول : لم فعلت هذا ؟ وبش ما فعلت . والعلم يحسن هذا المدح والذم من أجل العلوم الضرورية ، والمتنازع فيه مكابر في أجل العلوم البديهية .

وأما المقدمة الثانية : وهي في بيان أن العلم بحسن المدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلاً . فالدليل عليه : أن من رمى وجه إنسان بحجر حتى شجبه ، فإنه يجد من قبله ذم ذلك الرامي ، ولا يجد البتة ذم ذلك الحجر ولو قيل له : لم فرقت بينهما في هذا الحكم ؟ فكل عاقل يفرق بينهما بقوله : إن الرامي فعل هذا الفعل باختياره ، فاستحق المدح والذم . وأما الحجر فلا قدرة له على الفعل البتة . فثبت بما ذكرنا : أن صريح العقل حاكم بأن حسن المدح والذم فرع على العلم بكون الفاعل فاعلاً .

وأما المقدمة الثالثة : وهي في بيان أن العلم بالفرع لما كان ضرورياً ، وجب أيضاً أن يكون العلم بالأصل ضرورياً . فالدليل عليه : أن الأصل إذا لم يكن معلوماً بالضرورة أمكن وقوع الشك فيه . وعند وقوع الشك في الأصل يلزم وقوع الشك في الفرع ، فثبت : أن كون الأصل نظرياً ، يقتضي جواز وقوع الشك في الفرع ، ولما دللنا على أن وقوع الشك في هذا الفرع محال ، أعني العلم باستحقاق المدح والذم ، وجب أن يكون العلم بذلك الأصل ، أعني العلم بكون العبد موحداً غير قابل للشك . ومعنى كان الأمر كذلك ، كان ذلك معلوماً بالضرورة . فثبت بما ذكرنا : أن التقسيم الذي ذكرتم لو صح ، لزم القدح في كون العبد موحداً لأفعال نفسه ، وثبت أن هذا باطل ، فوجب أن يكون ذلك التقسيم باطلاً .

السؤال الرابع : هب أن ما ذكرتم من الدليل يمنع من وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على [ما لا نهاية له من المقدورات ، إلا أنه لا يدل على امتناع وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات^(١)] ولا يدل أيضاً على وجود موجود آخر واجب الوجود لذاته ، بحيث لا يقدر على شيء البتة ، سواء كان حياً أو ميتاً .

فهذا جملة الكلام في طرف السؤال .

والجواب عن السؤال الأول : إنا قد دللنا على أن كل واحد منهما لو انفرد ، فإنه يصح منه القصد إلى تكوين ذلك الضد ، وعند اجتماعهما ، وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفرد . قوله : « ينتقض هذا ، بما أن هذا وحده قادر على خلق الحركة ، وذلك وحده قادر على خلق السكون ، ثم إنهما عند الاجتماع لا يبقيان قادرين على تحصيل هذين المرادين » قلنا الدليل يقتضي بقاء كل واحد منهما قادراً عند الاجتماع على ما كان قادراً عليه حال الانفرد ، إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي الجمع بين الضدين فكان القول بوجود الإلهين مفضياً إلى أحد هذين المحالين ، وهو أن يتعذر عليهما حال الاجتماع ، ما كان مقدوراً لهما حال الانفرد إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي الجمع بين الضدين . ولما كان القول . بوجود الإلهين مفضياً إلى أحد هذين المحالين وجب القطع بأن فرض وجود الإلهين محال . وهذا يؤكد الدليل المذكور ولا يوجب الطعن فيه . أما قوله في المعارضة الأولى : « إن كل واحد منهما عالم بجميع المعلومات ، فيكون كل واحد منهما عالماً بأن أي الطرفين يقع ، وأيهما لا يقع ؟ وإذا كان كذلك امتنع أن تريد ، إلا ذلك الواحد ، فيمتنع وقوع المخالفة بينهما » قلنا : العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع لإرادة الوقوع ، فلو جعلنا إرادة الوقوع تابعة للعلم بالوقوع ، لزم الدور ، وأنه باطل . أما قوله في المعارضة الثانية : « إن كل واحد منهما يكون عالماً بأن الطرف الراجح في المصلحة أيها ؟ فوجب كونها مريدين لذلك الطرف » قلنا : الفعل إما أن يتوقف على الداعي

(١) من (س)

أولاً يتوقف [على الداعي^(١)] فإن توقف على الداعي ، توقف صدور الفعل منا على الداعي ، وتلك الداعية لم تحصل بنا وإلا لافترقت إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال . فعلى هذا أفعال العباد مستندة إلى دواعي يخلقها الله تعالى ، وتكون كل تلك الدواعي موجبات لهذه الأفعال ، فالقاصد إلى تكوين السبب الموجب ، قاصد إلى تكوين السبب ، فيلزم أن تكون أفعال العباد بأسرها واقعة بتكوين الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ، فيحتمل لا يتوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح ، بل قد يقع ما يكون على خلاف رعاية المصالح ، وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من الإيجاد في وجه المصلحة : المساواة في الإرادة ، والفعل . وأما إن لم يتوقف الفعل على الدواعي فعند استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد ، لا يتمتع وقوع أن يحاول أحدهما التحريك ويحاول الآخر التسكين . وعند وقوع هذا التقدير تحصل المخالفة في القصد والتكوين وبسم الدليل المذكور . أما قوله في المعارضة الثالثة : « إن علم كل واحد منها بما أنه لو حاول مخالفة الثاني لتعذر عليه تحصيل مراده بمنعه من المخالفة » فنقول : هذا إشارة إلى المنع من الإقدام على المخالفة . وفيه تسليم أنه لولا هذا المنع ، لكانت المخالفة ممكنة .

وأما قوله في السؤال الثالث : « إن هذه المحاولات إنما لزم من وقوع المخالفة ، لا من إمكان^(٢) » حصول المخالفة . فيها الدليل على وقوع المخالفة ؟ فنقول في الجواب : ههنا مقدمة يقينية وهي أن كل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، إذ لو لزم من فرض وقوعه محال ، لوجب أن يكون محال الوقوع ، مع أننا قد فرضناه ممكن الوقوع ، وهذا يفضي إلى الجمع بين التقيضين وهو محال . فثبت : أن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة . إذا عرفت هذا . فنقول : إنا إذا فرضنا وجود الإكهن ، وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد أن أقمنا الدلالة على أن هذه المخالفة ليست متمتعة لذاتها وعينها ، ثم رأينا أن المحاولات قد لزم . فنقول : هذه

(١) من (س)

(٢) إنكار (و) إمكان (س)

المحاولات ما لزم من فرضنا وقوع المخالفة لأننا بينا أن فرض الممكن موجوداً ، لا يلزم منه محال البتة . فعلمنا أن هذه المحاولات إنما لزم من فرض وجود الإلهين ، وما يلزم من فرض وجوده المحال ، يكون محالاً . فعلمنا بهذا الطريق : أن وجود الإلهين محال . أما قوله : « لم لا يجوز وقوع مراد أحدهما دون الثاني » ؟ قلنا : لأنه يقتضي وقوع أحد الجانبين من غير مرجح وقوعاً على سبيل الوجوب ، وأنه محال .

وقوله : « البس أن القادر قد يرجح أحد الجانبين^(١) » على الآخر لا لمرجح ؟ فلم لا يجوز مثله ههنا ؟ قلنا : الذين يقولون بجواز ذلك ، قالوا : إن ذلك إنما يجوز بشرط أن يصح منه فعل ضده . وههنا لا يصح منه ذلك . فيكون ذلك قدحاً في كون القادر قادراً . أما قوله : « إن هذا التقسيم يقدر في كون العبد موجداً لفعل نفسه » فنقول : هذا السؤال يتعلق بمسألة الجبر والقدر . والكلام المستقصى فيه سيأتي إن شاء الله . أما قوله : « إن هذا الدليل [لا يدل^(٢)] على امتناع وجود [الإلهين . اللذين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات دون البعض ، ولا يدل على وجود^(٣)] موجود ثان ، لا يقدر على شيء أصلاً ، سواء قيل : إنه حي ، أو ليس بحي » قلنا : مقصودنا من هذا الدليل ليس إلا بيان امتناع القول بوجود إلهين كاملين القدرة فقط . [والله أعلم^(٤)] .

الحجة الثانية في إثبات أن إله العالم واحد بناء على أصول المتكلمين : أن نقول : لو قدرنا وجود إلهين ، قادرين على جميع الممكنات ، لزم القطع بكون كل واحد منهما قادراً على عين مقدور الآخر . وهذا محال . فالقول بوجود الإلهين محال . أما الشرطية فظاهرة ، وأما أن هذه الملازمة ممتعة . فتقريره : أنه لما كان كل واحد منهما [قادراً^(٥)] على جميع الممكنات ، فكل ما كان مقدوراً لهذا ،

(١) المقدورين (س)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (س)

(٥) من (د)

فهو يعينه مقدور لذلك . وإن وقع ذلك المقدور ، فلما أن يقع بهما معاً ، وإما أن يقع [بواحد منهما ، وإما أن يقع^(١)] بأحدهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالتقول بوجود الإلتهين باطل . وإنما قلنا : إنه يمتنع وقوعه بهما معاً . وذلك لأن هذا القادر لما كان مستقلاً بالإيقاع وصار ذلك الفعل مع هذا الفاعل واجب الوقوع به ، ووجوب وقوعه به يمنعه من الاستناد إلى الثاني ، ووجوب وقوعه بالثاني يمنعه من الاستناد إلى الأول . فإذا اجتمعا عليه ، لزم أن يكون وجوب وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالثاني ، فيلزم أن يكون واقعاً بهما ، حال ما يمتنع كونه واقعاً بكل واحد منهما [وذلك يوجب الجمع بين التقيضين ، وهو محال . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن لا يقع بواحد منهما^(٢)] لأن المانع من وقوعه بهذا ليس إلا وقوعه بذلك وبالفرد . والأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، فلو امتنع بهما معاً ، لزم أن يقع بكل واحد منهما حتى يكون وقوعه بهذا مانعاً من وقوعه بذلك وبالفرد . وحينئذ يلزم أن يكون واقعاً بكل واحد منهما . فالخاتمة : أن في القسم الأول : وقوعه بكل واحد منهما ، يمتنع من وقوعه بهما . وفي الثاني عدم وقوعه بهما [يقتضي وقوعه بهما^(٣)] من حيث أن الأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، والمؤثر في امتناع وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالآخر . وإنما يمتنع وقوعه بأحدهما دون الثاني ، لأنها لما استويا في التأثير وفي القوة ، كان وقوعه ، بأحدهما دون الآخر رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال .

وأعلم . أن الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة : هو أنها في هذه الطريقة تكلمنا فيها إذا اجتمعا على إيجاد مقدور واحد ، وفي الطريقة الأولى تكلمنا فيها إذا أراد كل واحد منهما أحد الضدين ، دون إرادة^(٤) الآخر .

الحجة الثالثة في المسألة : قالوا : لو قدرنا إلهين عالمين ، بكل

(١) من (د)

(٢) من (د)

(٣) من (س)

(٤) إرادة (س)

المعلومات ، فحينئذ يكون علم كل واحد منها متعلقاً بعين ما تعلق به علم الثاني ، وكل علمين متعلقاً بمعلوم واحد على وجه واحد فهي مثلاً ، فيلزم أن يكون علم كل واحد منها مثلاً لعلم الآخر ، وكل ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فكما صح على هذا العلم أن يكون قائماً بهذه الذات ، فكذلك وجب أن يصح على العلم القائم بالثاني ، أن يكون قائماً بالأول ، فثبت أن كل واحد من هذين العلمين ، يصح قيامه بكل واحد منها بدلاً عن الآخر .

وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص هذه الذات بهذا العلم دون الذات الأخرى وجب أن يكون بتخصيص [مخصص ^(١)] وجعل جاعل ، وكل ما حصل بالفاعل الجاعل ، كان حادثاً ، فلزم أن يكون علم الله حادثاً ، وأن تكون قدرته محدثة ، وكل ما كان كذلك امتنع كونه إلهاً . فثبت : أن القول بوجود الإلهين يفضي إلى هذه المحالات ، فوجب أن يكون محالاً . وفي تفسير هذه الحجة وترتيبها أبحاث كثيرة غامضة .

الحجة الرابعة : قالوا : لو فرضنا إلهين ، لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان ، لأنها قديمان ، وبالمكان لما ثبت أن الإله يجب أن يكون منزها عن الحجمية والمكان ، وإذا لم يحصل الامتياز بينهما ، وجب أن لا يبقى التعدد وقيل عليه : لم لا يجوز أن يتميز أحدهما على الآخر بالماهية والحقيقة ؟ ألا ترى أنه إذا حلّ في الجوهر الواحد علم وقادرة ، فإنه لم يحصل الامتياز بينهما لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالمحل ، ولكن حصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ وأجيب عنه : بأنه لو وجد إلهان لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان لأنها قديمان وبالمكان لأنها من الصفات ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن حصل الامتياز بينهما بأمر من الأمور ، فذاك الأمر إما أن يكون معتبراً في تحقق الإلهية ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان ذلك الأمر معتبراً في الإلهية [فالذي لم يحصل له ذلك الأمر ، وجب أن لا

(١) من (س)

يكون إنفاً ، وإن لم يكن معتبراً في الإثية^(١)] كان حصول الإله بدون تلك الصفة جائزاً . فإن فرضناهما حاصلين بدون تلك الصفة ، وجب أن لا يحصل الامتياز بينهما أصلاً . فثبت : أننا لو فرضنا إلهين ، وجب أن لا يحصل الامتياز بينهما بأمر من الأمور البتة ، وإذا لم يحصل الامتياز البتة ، لم يحصل التعدد البتة ، فثبت : أن القول بالتعدد : محال .

الحجة الخامسة : إن وجود الإله الواحد كافي في حصول تدبير العالم . وأما الزائد عليه فهو غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر ، فلا يجوز إثباته . أما أنه غير معلوم بالضرورة [فظاهر . وأما أنه غير معلوم بالنظر^(٢)] فلأن الدليل الدال على وجود الصانع هو هذا العالم ، إما بحسب جوارزه ، أو بحسب حدوثه . وعلى التقديرين فالصانع الواحد كافي . فثبت : أن الصانع الثاني لم يعلم وجوده لا بالضرورة ولا بالنظر البتة . وإذا كان كذلك ، امتنع إثباته . فوجب الاختصار على القول بالإله الواحد .

وههنا آخر الكلام في حكاية دلائل القائلين بالتوحيد .

أما القائلون بالتنشئة . فقد تعلقوا بأشياء .

الحجة الأولى : قالوا : وجدنا في هذا العالم خيراً ، وشرّاً ، ونفعاً وضراً ولذة وألماً ، وصحة وسقماً ومراراً ومكرهاً . ومعلوم أن فاعل الخير خير ، وفاعل الشر شرير . والفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً معاً . وإن يكون ممدوحاً ومذموماً معاً . فلا بد من فاعلين ليكون أحدهما خيراً ممدوحاً ، ويكون الثاني شريراً مذموماً .

الحجة الثانية : إن المفهوم من قولنا : واجب الوجود لذاته ، أمر لا يمتنع مفهومه من كونه مقولاً على كثيرين . إذ لو كان نفس هذا المفهوم مانعاً من هذه الكثرة ، لكان من تصور معنى واجب الوجود لذاته ، وجب أن يعلم ببنية العقل ، أنه يمتنع كون هذا المفهوم مشتركاً فيه بين كثيرين ، ولما لم يكن الأمر

(١) من (د)

(٢) من (د)

كذلك ، علمنا أن نفس تصور هذا المعنى غير مانع من الشركة .

إذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : قارنه مفهوم آخر ، يمنع من هذه الشركة ، أو لم يقارنه ذلك . والأول باطل لأن ذلك المقارن إما أن يكون ماهية من الماهيات أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فتلك الماهية من حيث أنها ماهية تكون محتملة للشركة . فإذا قيدنا ماهية وجوب الوجود بهذه الماهية الثانية ، كان الحاصل [أيضاً ماهية كلية لأن الكلي إذا تفيد بالكلي ، كان الحاصل^(١)] منها كلياً أيضاً . والكلي لا يمنع من احتمال الشركة . وأما إن قلنا : إن هذا المقارن ليس له ماهية ولا حقيقة أصلاً ، امتنع كونه مقارناً لشيء آخر .

هذا إذا قلنا : إن مفهوم وجوب الوجود بالذات قارنه ما صار مانعاً من الشركة ، وأما إذا لم يقارنه شيء أصلاً . فنقول : تلك الماهية كانت محتملة للشركة ، ولم يقارنه ما يمنع من هذه الشركة ، وهذا يقتضي أن تكون هذه الشركة غير ممتنعة أصلاً ، وإذا لم تكن ممتنعة ، فهي إما ممكنة بالإمكان الخاص ، فحينئذ [لا يكون شيء منها واجب الوجود لذاته ، فحينئذ^(٢)] لا تكون الكثرة واقعة في الأشياء التي يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، قد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف . وإذا بطل كون تلك الأشياء ممكنة بالإمكان الخاص ثبت كونها واجبة الوجود لذواتها . وهذا يقتضي وجود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته .

الحجة الثالثة : إن أقل مرتبة من مراتب الوجود وأشدها نقصاناً هو الواحد ، فلو كان واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، لوجب أن يكون في نهاية القلة والنقص ، وذلك محال .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : الإله الخبير إن لم يقدر على دفع الشرير عن الشر ، فهو ناقص حقير ، ولا يصلح للإلهية ، وإن كان قادراً

(١) من (د)

(٢) من (د)

عليه . فإن فعله فقد اندفع الشرير وظهر عجزه ، فلا يصلح للإلهية ، وإن لم يدفعه عن الشر مع كونه قادراً على ذلك الدفع ، فحيث أن يكون الإله الخير ، راضياً بفعل الشر . والراضي بفعل الشر شرير ، فيلزم أن يكون الإله الخير شريراً . وذلك محال . فيثبت : أن القول بالاثنتين باطل على كل التقديرات .

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لا يجوز أن يقال : ماهية واجب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعيين بعينه ، فلا جرم كان واجب الوجود ، يجب أن يكون ذلك المعين ولهذا السبب كان واجب الوجود لذاته واحد ؟ .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه لو كان كل الإنسان إلا الواحد ، فحيث أن يكون تمام ماهية الإنسان محصورة في ذلك الشخص ، أما إذا كانت الإنسانية مشتركة فيها بين أشخاص كثيرين ، لم يكن تمام هذه الماهية ، موجوداً في شخص واحد ، ومن المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل [والله أعلم^(١)]

(١) من (د)

الفصل الثالث

في أن وحدة الله تعالى هل هي عليه الذات أو صفة قائمة بالذات؟

لنقابل^(١) أن يقول : لو كانت الوحدة صفة ، لكانت تلك الصفة واحدة ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى غير النهاية . وأنه محال .
ولنقابل آخر أن يقول : الوحدة لا بد وأن تكون صفة زائدة على الذات .
ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه يصح تقسيم الواحد إلى الواجب لذاته ، وإلى الممكن لذاته . فيقال : الواحد إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، فكونه واحداً مشترك فيه [بين الواجب لذاته وبين الممكن لذاته ، وخصوص كونه واجباً لذاته غير مشترك فيه^(٢)] بين القسمين ، وهذا يدل على أن كونه واحداً ، مغاير لخصوص كونه واجب الوجود لذاته .

والثاني : إن الواحد يقابل الكثير ، والواجب لذاته يقابل ما ليس واجباً لذاته ، وما يصلح لأن يكون مقابلاً لأحدهما ، لا يصلح أن يكون مقابلاً للثاني ، وهذا يوجب أن يكون كونه واحداً ، مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته .

(١) المشرون [الأصل]

(٢) من (د ، س)

والثالث : إننا نعقل كونه واحداً مع الشك في أن ذلك الواحد واجب لذاته ، أو يمكن لذاته . وكذلك قد نعقل ماهية الواجب لذاته ، مع الشك في أنه واحد أو كثير . والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن يكون كونه واحداً مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته .

والرابع : إن الواحد قد يصدق حله على الممكن لذاته ، والواجب بالذات البتة لا يصدق حله على الممكن . فالواحد مغاير في الماهية للواجب بالذات .

ثم نقول : المفهوم من كونه واحداً ليس سلبياً . والدليل عليه : أنه لو كان سلبياً لكان سلباً للعدد . والعدد عبارة عن مجموع وحدات ، فالوحدة إن كانت عدماً ، كان العدد عبارة عن مجموع عدومات ، فيكون العدد مفهوماً عدماً . فإذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوماً عدماً كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم . فوجب كونها صفة وجودية وأما إن كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي ، فذلك هو المطلوب . فثبت : أن الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته . وهنا آخر الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه . [والحمد لله حق حمده .
قال الداعي . رحمه الله عليه :

وقد تم هذا الكتاب بـ « جرجانية خوارزم » في النصف الأخير ، من ربيع الأول ، سنة خمس وستمائة .

وقد تمت نسختنا هذه ليلة الخميس ، بعد انقضاء أعظم ليل ، الحادي عشر من جمادي الأولى ، سنة ست وثلاث وستمائة . والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد ، النبي الأمي ، وعلى آله أجمعين^(١)]

* * *

تم الجزء الثاني من « المطالب العالية من العلم الإلهي » للامام فخر الدين الرازي . ويليه الجزء الثالث . وموضوعه في : « الصفات الإيجابية » وهي كونه مسبحانه وتعالى : قادراً عالماً . حياً . سمياً . بصيراً . متكلياً . باقياً .

(١) من (د)

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٥
القسم الأول	
في بيان كونه سبحانه وتعالى منزهاً عن التحيز والجهة	٧
الفصل الأول :	
في بيان أن إثبات موجود ، ليس بجسم ولا حال في الجسم :	
ليس بمتنع الوجود في بديهة العقل	٩
الفصل الثاني :	
في بيان أنه لا يجب لكل موجود : نظير وشبيه .	
وأنه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه ، نفي ذلك الشيء	٢٣
الفصل الثالث :	
في إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسماً	٢٥
الفصل الرابع :	
في إقامة الدلائل على أنه يمتنع كونه جوهرأ	٣٥
الفصل الخامس :	
في بيان أنه يمتنع أن يكون واجب الوجود : مختصاً بمكان وحيز	٣٧

٥٧	الفصل السادس : في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان
٦٤	الفصل السابع : في الجواب عن تلك الشبهات
٧٤	الفصل الثامن : في بيان أنه يمتنع أن يكون إله العالم هو هذا الفضاء الذي لا نهاية له
٧٧	الفصل التاسع : في تفسير قولنا : إن الإله تعالى غير متناه
٨١	الفصل العاشر : في أنه هل يصح أن نرى واجب الوجود لذاته ؟
٨٨	الفصل الحادي عشر : في أنا في هذه الحياة هل نعرف ذات الله تعالى ، من حيث إنها هي ؟ أعني : تلك الحقيقة المخصوصة . ويتقدّم أن لا نعرفها ، فهل يمكن حصول تلك المعرفة لأحد من الخلق ؟ أو لكلهم ؟ أم لا ؟
٩٩	الفصل الثاني عشر : في تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات
١٠١	الفصل الثالث عشر : في بيان أنه يمتنع كونه تعالى حائلاً في غيره
١٠٤	الفصل الرابع عشر : في نفي الاتحاد
١٠٦	الفصل الخامس عشر : في بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره
١١٢	الفصل السادس عشر : في بيان أن الالم واللذة محالان على الله تعالى

الفصل السابع عشر :

في أنه هل يصح إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟ ١١٥

القسم الثاني :

في بيان أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الضد والند ١١٧

الفصل الأول :

في أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد ١١٩

الفصل الثاني :

في حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد ١٣٥

الفصل الثالث :

في أن وحدة الله تعالى . هل هي عين الذات ، أو صفة قائمة بالذات ١٥٠

فهرس المواضيع ١٥٢